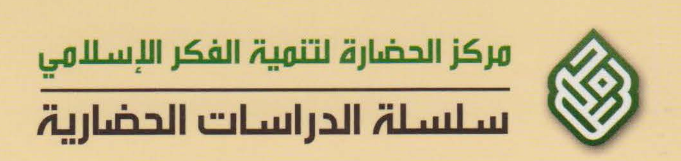


التوفيق بين الدِّين والعقل في مدرسة الحكمَة المتعالية

عبّاس نِيكْزاد



ترجمة: علي آل دهر الجزائري

الدكتور عبّاس نِيكْزاد

حائز على دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة أستاذ جامعي وناشط في مجال الفكر الديني والفلسفي، له عدد من الدراسات المنشورة في كتب أو مجلّات علميّة، منها:

- حرية العقيدة والدين في الإسلام.
- الإسلام والعلمانيّة.
- مستقبل البشريّة في الكتاب المقدّس والقرآن والروايات الإسلاميّة.
- اعبتارية الماهيّة: كيف ولماذا؟.
- دراسة في مسألة علم اللّه تعالى.
- دراسة في المعاد الجسماني.

التوفيق بين الدين والعقل

في مدرسة الحكمة المتعالية

عباس نيكزاد

التوفيق بين الدين والعقل
في مدرسة الحكمة المتعالية

ترجمة:

علي آل دهر الجزائري



المؤلّف: الدكتور عباس نيكزاد

الكتاب: التوفيق بين الدين والعقل في مدرسة الحكمة المتعالية

العنوان الأصلي: عقل ودين از ديدگاه ملا صدرا وبرخى فيلسوفان صدرايى معاصر

الناشر الإيراني: (پژوهشگاه حوزه ودانشگاه)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2012

ISBN: 978-614-427-003-5

Reconciliation between Religion and Reason in transcendent wisdom school

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية ماميا ط 5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

يقرّ الفكر الإسلاميّ عموماً بدورٍ واضح للعقل في مجال التعامل مع الدين والقضايا الدينيّة، ويتجلّى هذا الموقف من دور العقل في مبدأين منهجيّين يعتمدهما الفكر الإسلاميّ. أحد هذين المبدأين ميدانه الاجتهاد الفقهيّ، وتكشف عنه العبارة الآتية: «ما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ والمبدأ الثاني ميدانه العقيدة وتحصيل الاعتقاد؛ حيث يشترط عدد كبير من علماء العقيدة الإسلاميّة تأسيس الاعتقاد على البرهان عموماً؛ والعقليّ منه على وجه التحديد، ولو في بعض مفردات العقيدة كالتوحيد والنبوّة مثلاً.

ورغم هذا الموقف الذي يعطي العقلَ صلاحيّةَ الدخول على خطّ القضايا الدينيّة، وبالتالي العمل المشترك في ميدان مشترك، إلا أنّ ذلك أدّى في عددٍ من الحالات إلى بروز ما قد يبدو شيئاً من عدم الانسجام بين الشريكين، ما دعا الناشطين والمفكّرين إلى اجتراح محاولات للتوفيق بين الطرفين في حالات التعارض التي قد تنجم بقرنها في هذا المورد أو ذاك.

ومن المدارس التي اهتمّت بمثل هذه المحاولات التوفيقيّة مدرسة الحكمة المتعالية، وهي المدرسة الفلسفيّة التي أسّسها صدر الدين الشيرازي، وما زالت مستمرّة على يد فلاسفة معاصرين ينتمون إلى هذه المدرسة بشكلٍ أو بآخر. ويحاول هذا الكتاب رصد هذه المحاولات الفكريّة الجادّة التي أنتجها عدد من الفلاسفة بدءاً من الفيلسوف المؤسّس نفسه مروراً بالسيّد الطباطبائي والشيخ مرتضى مطهّري، وصولاً إلى الشيخ جوادي آملي، والشيخ مصباح اليزدي من المعاصرين. وقد حاول الكاتب رصد نقاط الاشتباك التي تحتاج إلى فضّ نزاع أو توفيق بين الطرفين في مجالي العقيدة والتشريع وغيرهما من الموارد التي قد لا تدخل في هذا ولا ذاك. ويأمل مركز الحضارة أن يكون في نشر هذا الكتاب كشفاً عن أمرٍ يستحقّ الكشف والإضاءة عليه في هذه المدرسة الفلسفيّة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2012

المقدمة

يُعَدّ البحث عن العلاقة بين العقل والدين من الأبحاث المهمّة في الكلام الجديد، ولا يخفى على أحدٍ ما لهذا البحث من أهميّة. وقد كان مثارَ جدلٍ منذ زمنٍ بعيدٍ بين المتكلّمين، سواء في ذلك العالم الإسلاميّ، والعالم المسيحيّ. والبحث هو عن طبيعة العلاقة بين الدين والعقل؟ وهل هي علاقةُ تضادٍّ وتعاند، أو علاقةُ وئامٍ ووفاقٍ، أو غير ذلك؟

والمقصود من العقل هنا، هو تلك القوة التي بها يميِّز الإنسان بين الحق والباطل والخير والشر. فقد أودع الخالق (تبارك وتعالى) في الإنسان قوّةً يقدر بها على التمييز بين الحق والباطل في القضايا النظريّة، والخير والشر والنافع والضارّ في القضايا العمليّة. والعقل في الإنسان هو القوة التي تمكنه من معرفة الحقائق والتوصل إلى المجهولات بواسطة المعلومات. فوظيفة العقل هو الإدراك. ومتعلق الإدراك، تارة هو الوجود والعدم والتي يصطلح عليها «الحكمة النظريّة»، وتارة «ما ينبغي وما لا ينبغي والحسن والقبيح» والتي تسمّى بـ «الحكمة العمليّة».

إنّ حجيّة العقل أمر ذاتيّ له؛ ولا تثبت حجيّته ولا اعتباره

بالعقل أو النقل؛ لأنّ إثباتها بواسطة العقل نفسه غير معقولة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الدور. وإثبات حجيّة العقل بواسطة النقل تستلزم الدور [الباطل] أيضاً؛ لأنّ اعتبار النقل إنما يثبت بواسطة العقل.

ولقد بحث كثير من الغربيين حول العلاقة بين العقل والدين أو العقل والإيمان، ومن هؤلاء: توما الأكويني، وكيركيجارد، وباسكال، ووليم جيمز، وكالفن، وكارل بارث، وهيوم، ومايكل بيترسون. والنظريّات الثلاث الرئيسة بين المنظّرين الغربيين حول العلاقة بين العقل والإيمان (الدين) هي: الاتجاه العقلي الأكثريّ، والاتجاه العقليّ الانتقاديّ والاتجاه الإيمانيّ الخالص.

وهناك اختلاف بين علماء المسلمين في هذا الموضوع أيضاً. فأهل الحديث والحنابلة الموصوفون بالسلفيّة ينكرون عقلنة الدين والتعاليم الدينيّة مطلقاً، ويعدّون كل تساؤل عن تلك القضايا بدعة محرمة. بينما تعتقد الفرق الأخرى كالمعتزلة والأشاعرة والإمامية أنّ استعمال العقل والمنطق في الاعتقادات والتعاليم الدينيّة جائزٌ بل واجبٌ.

وقد أدى طرح المسائل العقليّة العميقة من قبل الأئمة الأطهار وعلى رأسهم أمير المؤمنين علي (ع)، إلى ظهور العقل الشيعي بهيئة عقل فلسفي واستدلالي. وكان للموروث العقلي القيّم الذي خلّفه أئمة أهل البيت أثره في توجه علماء الشيعة إلى الأبحاث العقليّة في القضايا الدينيّة. وقد بلغ طرح المسائل العقليّة والاستدلاليّة في التعاليم الدينيّة غايته في مدرسة الحكمة المتعالية الصدرائيّة. ووجدت اللغة الفلسفيّة والفكر الفلسفي الطريق لاحباً في أغلب المعارف الدينيّة. وكان صدر المتألهين الشيرازي يؤكد كثيراً على التوافق والتطابق بين العقل والشريعة، بحيث يقول في بعض عباراته:

«حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في

سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[1].

ويمكن ملاحظة العقل ومنزلته، والعلاقة بينه وبين الدين في كثير من الآيات والروايات. وقد وردت في القرآن الكريم مشتقات كلمة «عقل» 49 مرة، ومشتقات كلمة «فكر» 18 مرة، ومشتقات كلمة «فقه» 20 مرة والعلم ومشتقاته مئات المرات.

ويوجد الكثير من الحضّ والتأكيد على التعقل والتفكر وطلب العلم. وقد أقيم الدليل في كثير من الموارد في الآيات والروايات، على التعاليم والمدعيات الدينيّة، وطلب من المعارضين أيضاً أن يقيموا البرهان على ادعاءاتهم، بعبارات مثل ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[2]. وأُشير إلى العقل في بعض النصوص الدينيّة بنعته «الحجة الباطنيّة» لله، إلى جنب الحجة الظاهريّة وهم الأنبياء. فهكذا تعابير تبين نظرة الإسلام إلى العقل.

وسنبحث في هذا الكتاب العلاقة بين العقل والدين من وجهة نظر بعض الفلاسفة الإسلاميين، وبالخصوص صدر المتألهين الشيرازي، والعلّامة الطباطبائي، والشهيد آية الله مطهري، والشيخ مصباح اليزدي والشيخ جوادي الآملي. والجامع بين هؤلاء الأعلام هو انتماؤهم إلى مدرسة الحكمة المتعالية. فصدر المتألهين هو المؤسس لهذه المدرسة والآخرون من أعلامها. ولا يعني ذلك حصر مدرسة الحكمة المتعالية بهؤلاء الأعلام، بل يوجد غيرهم دون شكّ.

والنقطة التي ينبغي التذكير بها أن كتابنا هذا هو سيرٌ وتفحّصٌ

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 303.

(2) سورة البقرة: الآية 111.

في آثار هؤلاء الأعلام للعثور على الأبحاث التي ترتبط بموضوع بحثنا «العلاقة بين العقل والدين».

ونرى من الضروري التذكير بثلاث نقاط في هذا المجال:

أ ـ نحن لا ندّعي استقصاء هذه الأبحاث في مؤلّفات هؤلاء الأعلام، بل الأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع أوسع مما سنتعرض له.

ب ـ ليس كل الأبحاث التي نوقشت ترتبط بالضرورة مباشرة بمباني الحكمة المتعالية؛ لأنّ الغرض في هذا البحث دراسة علاقة العقل والدين في آثار هؤلاء العلماء، لا دراسة علاقة العقل والدين في خصوص الحكمة المتعالية.

ج ـ لم نكتفِ في هذا البحث بنقل أبحاث هؤلاء الأعلام ونظريّاتهم، بل تعرضنا قد المستطاع إلى نقد وتقييم الأبحاث والنظريات أيضاً، ولم نرغب في التنزل بالكتاب إلى مستوى نقل الأقوال.

الفصل الأول

تاريخ البحث عن العلاقة

بين العقل والدين في تاريخ الإسلام

بالرغم من التأكيد الكثير في الآيات والروايات على اعتبار العقل وحجيته، إلا أنه ظهرت في تاريخ الإسلام فرق أو شخصيات كانوا يشكون في اعتبار العقل أو ينكرونه، وبناء على ذلك فقد شددوا على تخطئة وذم استخدام العقل في المعارف والتعاليم الدينيّة. وقد ظهرت في القرن الثاني فرقة عُرفوا بأهل الحديث، كانوا يعارضون بالمرة البحث العقلي في القضايا الدينيّة حتى في أصول العقائد الإسلاميّة، وكانوا يعتبرونه بدعة وحراماً. ومن وجهة نظر هذه الجماعة فإنّ أيّ تساؤل في القضايا الأمور الدينيّة ممنوع. وقد كانت هذه الجماعة على خلاف مع المعتزلة والأشاعرة؛ لأنّ الفرقتين الأخيرتين أبدتا رغبة كبيرة بالأبحاث العقليّة، بينما أفتى أهل الحديث بحرمة المنطق والكلام والفلسفة، وعلى رأس أهل الحديث يمكن الإشارة إلى أحمد بن حنبل ـ إمام الحنابلة ـ ومالك بن أنس إمام المالكية.

وكان ابن تيمية الذي عاش بين 661 ـ 728 هجرية، وله الكثير

من المؤلّفات، من المدافعين الأشداء عن منهج أهل الحديث. وقد أفتى بحرمة الكلام والمنطق والفلسفة. ويعدّ جلال الدين السيوطي من هذه الفرقة، وقد ألف كتاب «صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام» في ذم علمي المنطق والكلام. وقد أورد في كتابه هذا أسماء عدد من الشخصيات التي كان لها رؤية سلبية ومعارضة للمنطق والكلام والأبحاث العقليّة[1].

ووفقاً لنظريّة أهل الحديث، لا بدّ من الالتزام بما جاء في ظواهر الأحاديث، واجتناب التأويل والتوجيه العقلي. ولا يبدو من هذه الفرقة الرغبة بنقد ودراسة الأحاديث؛ ولذا يقبلون الروايات دون أدنى تأويل وتوجيه وإن كانت مضامينها غير معقولة ظاهراً، ويصرحون بمواقفهم وفقاً لهذه الأحاديث. (راجع الملحق رقم1) في مسنده.

وكنموذج على ذلك أورد أحمد بن حنبل رئيس أهل الحديث في مسنده وابن خزيمة في كتاب التوحيد روايات تدل على أنّ لله رجلاً وذراعين وأصابع وصدر ووجه وعينين ونَفَساً وغيرها. ونظراً لجمود أهل الحديث على هذه الأحاديث، انتهوا إلى بعض الاعتقادات، منها:

1 ـ إنّ الله يُرى في القيامة بصورة الإنسان.

2 ـ إنّ الله مستقر على العرش في السماء.

3 ـ كل أفعال الإنسان القبيحة هي بقضاء وقدر إلهي.

4 ـ الإنسان مجبور على أفعاله ولا يملك أي اختيار.

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، **آشنائي با علوم اسلامي** (التعرّف على العلوم الإسلامية)، ج 2، ص26.

5 ـ كل صحابة رسول الله عدول بلا استثناء.

6 ـ طاعة السلطان واجبة سواء كان برّاً أم فاجراً، وعادلاً كان أو جائراً.

7 ـ خلافة الخلفاء على أساس التقدم والتأخر في الفضيلة في الدين، وتفاضلهم بنفس ترتيب خلافتهم[1].

ويسمى أهل الحديث: أهل السنة والحنابلة والسلفيّة أيضاً.

ويقع المعتزلة في الموضع المقابل لأهل الحديث الذين يرفضون أيّ بحث عقلي وكلامي، ويعتبرونه بدعة وحراماً. فإن أهمّ خصائص المعتزلة طرحُهم للأبحاث العقليّة الحرة في المعارف والاعتقادات الدينيّة. والمنهج المعتزلي، في الحقيقة، هو استعمال للمنطق والاستدلال في فهم الأصول الاعتقاديّة للدين. وكانوا يعتقدون بحجية العقل وحريته واستقلاله.

وكانت لدى المعتزلة رغبة كبيرة في تبيين الدين الإسلامي وتبليغه، ونشره والدفاع عنه في مقابل شبهات الدهريين، واليهود والنصارى والمجوس والصابئين، والمانوية وغيرهم، وحتى كانوا يدربون المبلغين ويرسلونهم إلى الأطراف والأكناف.

ولم يكن المعتزلة يعتقدون بحجية العقل وحقه في التدخل في الأبحاث الاعتقاديّة فحسب، بل كانوا من القائلين بالحسن والقبح العقليين في الأبحاث العمليّة والأخلاقيّة أيضاً. فكان يرون أنّ للأشياء والأفعال حسناً وقبحاً في ذاتها، ويستطيع العقل أيضاً إلى حد كبير إدراك حسن الأفعال وقبحها. بالإضافة إلى ذلك، ترى هذه

(1) محمد رشيد رضا، **الأضواء**، ص 23، نقلاً عن: جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 130.

الفرقة أننا يمكن أن نفسر القرآن بعقولنا، ولهذا السبب، لا بد على ضوء العقل، من تأويل الآيات التي لا تنسجم معانيها في الظاهر مع العقل.

فضلاً عن ذلك، فإنّ هذه الجماعة تقدم العقل عند تعارضه مع الحديث. ويرون جواز بل لزوم نقد سلوك صحابة النبي (ص)، ولذا لم يعتقدوا بعدالة جميع صحابة النبي (ص).

وكان للمعتزلة نظرات ومواقف تخالف آراء أهل الحديث في كثير من الموارد. وقد عُرفت هذه الفرقة بسبب اعتقادهم بالتوحيد الصفاتي والعدل الإلٰهيّ، بأهل التوحيد أو «العدلية».

وكان ظهور فرقة المعتزلة في أواخر القرن الأول الهجري أو أوائل القرن الثاني الهجري. ومؤسس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء، وهو الذي طرح الفكر الاعتزالي بشكل مذهب كلامي. وكان واصل قد ولد سنة 80 هجرية وتوفي سنة 131 للهجرة. وبعد وفاته انتقلت رئاسة المعتزلة لعمرو بن عبيد، تلميذ واصل وأخي زوجته. وقد بسط ابن عبيد نظريات واصل وكمّلها، وظهر بعده أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، وكانا من الشخصيات البارزة عند المعتزلة. ومن شخصياتهم الأخرى:

أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي (ت 217 هـ)، أبو علي الجبائي (ت 303 هـ)، وأبو هاشم الجبائي ابن أبي علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، أبو الحسين الخياط، والصاحب بن عباد، والزمخشري (ت 582 هـ)، وأحمد بن أبي داود، ومعمر بن عباد السلمي، وبشر بن معمر وغيرهم.

وإلى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، لم يكن هناك مذهب كلامي يعارض المعتزلة. وفي حدود هذا الزمن رجع أبو

الحسن الأشعري ـ الذي كان قد درس لسنوات مذهب الاعتزال عند القاضي عبد الجبار المعتزلي وأصبح صاحب نظر فيه ـ عن مذهب الاعتزال، وتحول إلى مذهب أهل السنة وأهل الحديث. وتمكن من بناء أصول هذه الجماعة على الاستدلال وتقديمها بشكل مذهب كلامي واستدلالي، واعتبر أبو الحسن الأشعري خلافاً لقدماء أهل الحديث، الاستدلالَ العقلي في أصول الدين جائزاً، وأتى بأدلة على مدعاه من القرآن والسنة. وله كتاب بعنوان «استحسان الخوض في علم الكلام». ومن ذلك الوقت انقسم أهل الحديث إلى فرقتين: الحنابلة وهم أتباع أحمد بن حنبل الذي كان يعتقد بحرمة البحث والاستدلال العقلي في الأصول. والأشاعرة وهم أتباع أبو الحسن الأشعري الذين يجيزون علم الكلام والبحوث العقليّة في العقائد الدينيّة.

وبعد أبي الحسن الأشعري (ت 330 هـ)، ظهر في هذا المذهب شخصيات بارزة؛ أمثال:

القاضي أبو بكر الباقلاني المعاصر للشيخ المفيد (ت 403 هـ)، وأبو اسحاق الإسفرايني، وإمام الحرمين الجويني(أستاذ الغزالي)، والإمام الغزالي (ت 505 هـ)، والإمام فخر الدين الرازي.

وقد حصلت في المذهب الأشعري تغيرات تدريجية، ولا سيما على يد الغزالي، حيث فقد شكله الكلامي واتخذ صبغة صوفية. ومدرسة الغزالي، في الحقيقة، كانت مزيجاً من المشرب الكلامي للأشاعرة، والمشرب الصوفي الذي كان متأثراً بالأفكار الأفلاطونية أيضاً. وبتعبير أوضح، فإن نظريّة الغزالي حول العقل هي: أنّ العقل يتمكن من إدراك الحقائق في ضوء الشرع والإيمان الدينيّ فقط. وعلى هذا الأساس، فقد كان الغزالي يرى أنّ الفلسفة والعقل الخالص لا تستطيع كشف الحقائق للإنسان، والمعرفة الحقيقيّة إنما

تتيسر عن طريق الشرع والشهود الباطني. ويمكن للعقل أن يصبح مرشداً للإنسان تحت نظارة الشرع والكشف الصوفي. ولهذا السبب، فإنّ للغزالي في كتابي: «**تهافت الفلاسفة**» و«**المنقذ من الضلال**»، هجوماً عنيفاً على الفلاسفة، وقد انتقد كثيراً من آرائهم، بل يرى أن بعض اعتقاداتهم كفرٌ.

واقترب الكلام الأشعري من الفلسفة بواسطة الإمام الفخر الرازي، وظهرت فيه الأبحاث العقليّة والاستدلالية. وبعد ذلك عندما صنّف المحقق نصير الدين الطوسي كتاب «تجريد الاعتقاد»، اصطبغ أكثر من 90 % من الكلام بصبغة فلسفيّة. وبعده سار جميع المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم في مسلك هذا المتكلم والفيلسوف الشيعي الكبير[1].

وكانت وجهة نظر الشيعة حول علاقة الدين بالعقل، واستعمال العقل في العقائد الدينيّة، قريبة من رؤية المعتزلة. وقد كان لطرح الأبحاث الإلٰهيّة العميقة من قبل الأئمة المعصومين (ع)، وفي مقدمتهم أمير المؤمنين علي (ع)، سبب في ظهور العقل الشيعي منذ أقدم العصور، بصورة عقل فلسفي واستدلالي. وكان للتراث العلمي الذي خلفه أئمة أهل البيت (ع)، الأثر في توجه علماء الشيعة إلى الأبحاث العقليّة والاستدلالية، يقول العلّامة الطباطبائي في هذا الشأن:

«وكذا في التقدم الذي حظيت به المباحث الكلامية بصورة تدريجية، في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، فقد وصل في رقيه إلى القمة مع انتشار مذهب الاعتزال. فقد كان علماء الشيعة

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار** (= مجموعة المصنفات)، ج 3، ص 65 ـ 101، وج6، ص 883 ـ 887.

ومحققوهم، الذين كانوا تلاميذ مدرسة أهل البيت (ع)، في المقدمة بين المتكلمين. فضلا عن أن متكلمي أهل السنة، من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، يصلون في تدرجهم هذا إلى الإمام الأوّل للشيعة، وهو الإمام علي (ع). والذين عرفوا آثار الصحابة، واطلعوا عليها، يعلمون جيداً أنّ من بين جميع هذه الآثار التي تنسب إلى الصحابة، (وقد دونت أسماء اثنى عشر ألفا) لم نجد أثرا واحداً يشتمل على فكر فلسفي. وينفرد الإمام علي (ع) بخطابه وبيانه المبهر في معرفة الله تعالى، وبأن له فكراً فلسفياً عميقاً جدا.

لم تكن للصحابة ولا التابعين الذين جاؤوا بعد الصحابة، والعرب بصورة عامة في ذلك اليوم، أيّ معرفة بالفكر الفلسفي الحر. ولم نجد في أقوال العلماء في القرنين الأوّلين للهجرة، نماذجاً من البحث الفلسفي، بينما نجد الأقوال الرصينة لأئمة الشيعة، وخاصة الإمام الأول والثامن، تحتوي على كنوز من الأفكار الفلسفيّة، وقد علّموا تلاميذهم هذا اللون من التفكير...

وكما كان الشيعة عاملاً مؤثراً في إيجاد الفكر الفلسفي، فإنهم يُعتبرون عاملاً مهمّا في تقدم هذا الفكر، وكانوا يسعون دوما في نشر العلوم العقليّة؛ ولهذا اختفت الفلسفة من بين أكثرية أهل السنة مع وفاة «ابن رشد»؛ ولكنها لم تهمل من قبل الشيعة. وبعدها اشتهر فلاسفة كبار مثل «نصير الدين الطوسي» و«مير داماد» و«صدر المتألهين» وسعى كل من هؤلاء، الواحد بعد الآخر في تحصيل العلوم الفلسفيّة وتدوينها...

وقد تقدمت كل هذه العلوم وخاصة الفلسفة الإلهية تقدماً باهراً إثر المساعي الدؤبة لعلماء الشيعة ومفكريهم. ويتضح ذلك، بمقارنة آثار كل من «الخواجه الطوسي» و«شمس الدين تركه» و«مير داماد» و«صدر المتألهين» مع مؤلّفات القدماء.

وكما إنّ العامل المؤثّر في وجود ونشأة الفكر الفلسفي والعقلي بين الشيعة هو آثار أئمة الشيعة وعلمائهم، والتي بواسطتهم أصبحت من الذخائر العلميّة الشيعيّة لدى الآخرين، فإنّ بقاء واستقرار هذه اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلميّة، التي يهتم بها الشيعة ويبدون لها احتراما وتقديسا. ولكي يتضح الأمر، يكفينا مقارنة الذخائر العلميّة لأهل البيت (ع) مع الكتب الفلسفيّة التي صنفت مع مرور الزمن، فإنّنا سنرى بوضوح، أنّ الفلسفة كانت تقترب من الذخائر العلميّة في أكثر الموارد، وحتى مجيء القرن الحادي عشر، فإنها كانت متقاربة جدا، بل منطبقة، ولم يكن هناك فارق سوى اختلاف في التعبير»[1].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص 102 ـ 105 [الطبعة الفارسية].

الفصل الثاني

العقل والدين في مدرسة صدر المتألهين

ـ 1 ـ

الأبحاث العامة

1 ـ معنى العقل والدين

القضية الأولى التي تُطرح حول علاقة العقل بالدين من وجهة نظر ملّا صدرا، هي تحديد معنى العقل والدين عنده. يشير صدر المتألهين في كتابه القيّم شرح أصول الكافي، في ذيل رواية «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، إلى المعاني المختلفة للعقل. وخلاصة كلام ملّا صدرا أن لفظ العقل يُطلق على معانٍ مختلفة، هي:

1 ـ القوة العاقلة، وهي الجهة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان. والعقل بهذا المعنى وإن كان موجوداً في كل بني البشر؛ لكنّها ليست بنفس المقدار، بل لها مراتب تشكيكيّة من حيث الشدة والضعف.

2 ـ العقل بمعنى العلم بالبديهيات، والمسلَّمات، والمشهورات. والعقل بهذا المعنى ليس فيه مراتب من الشدّة والضعف، بمعنى أنّ من يعرف بعض البديهيات والمشهورات، فإنه يعرف البقيّة.

3 ـ العقل بمعنى القوة أو الحالة في النفس التي تحصل بالتدريج عن طريق التجارب العمليّة، وملاحظة الآراء والسلوكيات المختلفة. ويقال للفرد صاحب الخبرة والتجربة في العرف العام «عاقل». وهذا العقل له مراتب من الشدة والضعف.

4 ـ العقل بمعنى الفهم الجيد، وسرعة الوصول إلى المطلب، والسرعة في درك الأمور التي من اللائق فعلها أو تركها، وإن كانت متعلقة بالأمور الدنيوية والرغبات النفسانية. ويُقال في العرف العام لمن يحسن فهم الأمور وتحليلها «عاقل»؛ ولذا يُقال لمعاوية عاقل بهذا المعنى. أما من وجهة نظر الروايات وأهل الحق والحقيقة، فلا يُقال لشخص كهذا عاقل؛ لأنّ العاقل من يدرك المصالح الحقيقيّة والأخرويّة جيداً، ويتجنب الشهوات والأمور الشيطانية. وهذا المعنى هو المقصود في رواياتنا، ومنها رواية «العقل ما عُبِد به الرحمن واكتُسِب به الجنان».

5 ـ العقل بالمعنى الذي جاء في كتاب النفس، وهو ذو المراتب الأربع: العقل بالقوة، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل.

6 ـ العقل بمعنى الموجود، المجرد التام غير المادّي، والذي ليس فيه خصائص المادة والمادّيات، في مقابل الموجود المادّي والموجود المثالي...[1].

---

(1) ملا صدرا، **شرح أصول الكافي**، [الطبعة الحجرية]، ص 18 ـ 20.

ويمكن القول: إنّ المعنى الأساس للعقل هو المعنى الأول، والمعاني الأخرى من لوازمه ونتائجه. ويؤيد ذلك كلام الإمام الغزالي، فإنه بعد ذكر المعاني الأربعة للعقل: «القوة العاقلة، العلم بالبديهيات والمشهورات، العلوم الحاصلة من التجارب، والقوة التي يدرك بها الإنسان عواقب الأمور ويلجم بها شهواته الزائلة»، وبعد أن يبيّن أنّ المقصود من العقل في الروايات هو المعنى الرابع للعقل، يقول:

والأفضل أن يُقال: إنّ لفظ العقل في أصل اللغة والاستعمال هو القوة العاقلة، والموجودة في الإنسان بصورة غريزة، ولو أُطلقت على بعض العلوم والمعارف من باب أنّ هذه العلوم والمعارف ثمرة لتلك القوة والغريزة، كما تُعرف الشجرة بثمرتها. وعلى سبيل المثال، يُقال: العلم هو الخشية، والعالم هو من يخشى الله، فالخشية هنا هي ثمرة العلم وتطلق على العلم، مجازاً.

وبعبارة أخرى: كأن هذه العلوم موجودة بصورة فطرية في تلك القوة والغريزة، وتظهر عند توفر عامل. وكأن هذه العلوم لا تأتيه من الخارج، بل إنها مكنونة في تلك القوة ثم تظهر بعد ذلك، كالماء الموجود في أعماق الأرض ويظهر بحفر بئر أو كالزيت في اللوز أو ماء الورد في الورد...[1].

وليس المراد من الدين في هذا البحث الدين بمعناه العام اللغوي أو الاصطلاحي، بل المقصود من الدين الدين الإلٰهيّ ودين الإسلام ومضامين النصوص الدينيّة (القرآن والسنة) على وجه الخصوص؛ لأنه نظراً لكون الشرائع الإلٰهيّة السابقة لم تصلنا مصونة من أيدي التحريف، فسوف لن يكون بمقدورنا ـ حتماً ـ تقييم

---

(1) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص 81 ـ 84.

انسجامها مع العقل أو عدمه. وبناءً على ذلك، فمن الواضح أنّ المقصود من الدين في عنوان البحث هو الدين الإسلامي. وبعبارة مختصرة يمكن القول: إنّ المقصود بالدين هنا «ما جاء به النبي (ص)» باعتبار أن ما وصلنا عن الأئمة الأطهار (ع) هو ما أودعه النبي (ص) عندهم ليبلغوه إلى الناس في وقته، ولذا يمكن اعتبار ما ورد عنهم متضمَّناً تحت عنوان «ما جاء به النبي (ص)».

2 ـ العلاقة بين العقل والدين

لقد صرّح صدر المتألهين برؤيته حول علاقة العقل بالدين، بصورة واضحة في الكثير من المواضع، ونشير هنا إلى بعضها.

فالعقل والدين من وجهة نظر صدر المتألهين، من جهة يؤيد أحدهما الآخر، ومن جهة أخرى يكمله. ولا يوجد أيّ تناف وعدم انسجام على الإطلاق، بين الدين الحقيقي والمضامين الصحيحة للقرآن والسنة، وبين الأحكام والمدركات العقليّة. يقول صدرا في هذا الخصوص:

«أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات (القضايا الدينيّة والنقلية) أكثر من العقليات... فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب (إثبات تجرد النفس) حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[1].

ففي هذه العبارة الصريحة والواضحة يبيّن صدرا رؤيته حول التطابق التام بين العقل والدين. ويدعي أنه لا توجد مقولة دينيّة لا

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 303.

تنسجم مع المعرفة العقليّة اليقينيّة. وبناء على ذلك، فإذا شوهدت بعض حالات عدم الانسجام، فإما أن نشك في كونها عقليّة أو أن نتردد في فهمنا للقرآن والسنة، أو أن نعيد النظر في حكمنا بعدم الانسجام بينهما.

يرى صدر المتألهين أن صفة أهل الحق واليقين والمعرفة في أنهم تفطنوا إلى توافق وتلاؤم العقل والدين، وتجنبوا الإفراط والتفريط في إهمال سهم كلّ من هذين. فيقول حول هذه الطائفة:

«واتبعوا به سبيل حجج الله الناطقة، وبراهينه الساطعة، من الذوات المقدّسة والنفوس المطهرة، الذين طهّرهم الله به من نزغات الشيطان تطهيراً، ونوّر بواطنهم بأنوار الولاية والقرب، تنويراً لهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين، وأهل بيت النبوة التي أتى بها سيّد الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى (ص). اهتدوا إلى أسرار العلم واليقين، وأدركوا ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين، وأخبار الأولياء المعصومين، واطّلعوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول. وعرفوا أن من ظنّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتّباع الظواهر، ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصار والاستبداد على صراط مستقيم، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وأنّى يصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيّد البشر، والبرهان العقلي هو الذي عرف صدقه

في ما أخبر؟ وكيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري، كيف يفزع إلى العقل حين يعتريه العيّ والحصر، أو لا يعلم أنّ خطر العقل قبل أن يهتدي بنور الشريعة قاصر، وأن مجاله ضيق مختصر. هيهات هيهات فقد خاب على القطع والبتات، وتعلق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمُعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن والخبر، مثاله المتعرض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظة بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص متبلد بجهل الغرور. وقد اتضح لك أيها المتشوق إلى الاطلاع على أسرار قواعد الملة والدين، المقترح تحقيق قوانين الشرع المبين وأركان عقائد المؤمنين بقواطع الحجج والبراهين، مما لوّحنا إليه ونبهناك عليه... أنه لم يتيسر التوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق (الشيعة الإمامية)؛ لاقتباسهم أنوار العلم والحكمة من مشكاة النبوة والولاية، واتّباعهم مناهج الأئمة وأصحاب العصمة»[1].

ولصدر المتألهين في شرح أصول الكافي، ذيل الرواية عن أمير المؤمنين (ع): «من استحكمت لي فيه خصلة من خصال الخير احتملته عليها واغتفرت، فقد ما سواها ولا أغتفر فقد عقل ولا دين، لأنّ مفارقة الدين مفارقة الأمن فلا يتهنأ بحياة مع مخافة، وفقد العقل فقد الحياة، ولا يقاس إلا بالأموات» كلام جميل حول

(1) ملا صدرا، **شرح أصول الكافي**، أول كتاب الحجة، ص 438.

منزلة العقل والدين، من جملته قوله: «... لأنّ أصل العقل بمنزلة الحياة في النشأة الباقية. ونسبته إلى سائر الخصال كنسبة القلب ههنا إلى سائر أعضاء البدن، ونسبة الدين إليه كنسبة الأمن والسلامة في البدن. فمن فَقَد عقله كان هناك كمن فَقَد حياته في هذه النشأة، فلا عبرة فيه بحصول شيء من الخصال غيره، كما لا عبرة لفاقد الحياة بحصول الأعضاء، فيلتحق بالجامدات ولا يقاس إلا بالأموات.

ومن فارق الدين وإن كان مع العقل، كان بمنزلة إنسان حيٍّ مقطوع الأطراف. فهو وإن كان باقياً لكنه ليس بمتهنئ الحياة، ولا رغيد العيش، بل يكون مع ألم وخوف وشدة بؤس. وكما إنّ من كان حياً في الدنيا، صحيح البدن سليم الأعضاء غير عليل ولا مريض، فيمكن أن يتدارك فقدان ما سوى ذلك عنه، فكذلك قياس من كان ذا عقل ودين، وله خصلة من خصال الخير، إذا حشر في الآخرة فالله سبحانه يمكن أن يتجاوز عن ذنوبه ويعفو عن سيئاته ويغتفر فقدَه لكثير من الخصال الحسنة بأن لا يدخله النار ولا يعذبه أصلاً»[1].

ففي رؤية صدر المتألهين يكون ارتباط العقل بالدين بحيث يُعتبران حجتين إلهيتين: أحداهما الحجة الظاهريّة والأخرى الحجة الباطنيّة، وكلاهما يؤدّيان دورهما بنفس الاتجاه. فيقول في شرح الرواية عن صادق أهل البيت (ع) حيث قال: «حجة الله على العباد النبي، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل»:

«مراده (ع) من قوله: حجة الله على العباد هي الحجة الظاهرة الواردة من قِبَل الله، لأجل قصور العقول عن درجة الاكتفاء بما أعطاهم الله من العقل، فما هي إلا نبي مبعوث من قبل الله، ظاهراً

---

(1) المصدر نفسه، كتاب **العقل والجهل**، ذيل الحديث 30، ص 117.

مقروناً بالمعجزات والآيات الواضحة الجلية. و[مراده (ع)] من قوله: والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل، هي الحجة الباطنة لأنّ النفوس لما بُعثت عليهم الأنبياء، وجاءت لهم الشرائع، وأُنزلت إليهم الكتب، غاية ما يمكن أن يكون شيء من الحجج الخارجيّة من النبيّ والكتاب الشريف فليست الحجة بعد ذلك في ما بين الخلق والحق إلا الحجة الباطنة، وما هي إلا العقل، والحاصل أنّ الحجة حجتان خارجيّة وداخليّة، والناس إما أهل بصيرة عقليّة وإمّا أهل حجاب. فالحجة على غير أهل البصيرة هي الخارجيّة؛ لأنّ الأعمى يحتاج في قطع السبيل إلى قائد خارجيّ يتبعه، تقليداً في كل قدم. والحجة على أهل البصيرة المستفادة من اتّباع الحجة الخارجيّة هي نور البصيرة الداخليّة، فهم لنور بصيرتهم يسلكون إلى الله بعقولهم المقتبسة من مشكاة النبوة المستنيرة بأنوار الكتاب والسنة، فلا حاجة لهم في سلوك السبيل في كل قدم إلى هادٍ خارج، وحجة خارجة بل حجة الله عليهم بصيرتهم ونور عقلهم وهداهم»[1].

وفي موضع آخر يقول عن الحجتين (الظاهريّة والباطنيّة): «إن الحجة حجتان: حجة باطنة وحجة ظاهرة، أما الحجة الباطنة فهي النور البارق القدسي، والبرهان النير العرشي الذي أشرق من الأفق الأعلى. فيتنور به عين القلب، وينكشف له أحوال المبدأ والمعاد. فيهتدي إلى طريق الحق وسلوك الآخرة، والنجاة من العذاب يوم القيامة. ويعرف حكمة الرسالة والبعثة فهو رسول من داخل. فيذعن لذلك النور النفسُ وقواها المحجوبة عن عالم الآخرة والغيب، المكبوبة إلى أغراض الدنيا ودواعيها، المقيدة بسلاسل التعلقات والشهوات. فينزعج عن مستقرها ويرتقي بمشايعة الروح إلى منازل

(1) المصدر نفسه، ذيل الحديث 22، ص 112 ـ 113.

القرب والرحمة، والراحة والرضوان، وينجو من عذاب القطيعة والحرمان وآلام السيئات والعصيان.

وأما الحجة الخارجة، فهي الأنبياء بمعجزاتهم الظاهرة، والأئمة بكراماتهم الباهرة، وأنت تعلم أنّ الذي يرى في باطنه وقلبه نوراً من الله وحجة منه إليه، وجود مثله يقع في قليل من الناس، أقل بكثير من الكبريت الأحمر، ونعم ما قيل: جلّ جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحداً بعد واحد. فالخلق كلهم إلا واحداً أو شاذاً محتاجون إلى حجة ظاهرة إما رسولاً أو نائباً منه إماماً»[1].

ويعتقد صدر المتألهين أنّ العقل إذا كان مؤيداً بالنور الإلٰهيّ، يمكنه أن يفهم كل ما أمر به الشرع؛ أي يمكنه أن يعرف الصراط المستقيم، ويخلص نفسه من الشقاء والظلمات، ويبلغ إلى مقصوده. ويقول في ذيل الرواية العميقة المغزى «دعامة الإنسان العقل، والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم، وبالعقل يكمل، وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره، فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالما، حافظا، ذاكرا فطنا، فهما، فعلم بذلك كيف ولم وحيث، وعرف من نصحه ومن غشه، فإذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله......» يقول:

«اعلم أنه (ع) أفاد أنّ أصل الإنسان ودعامته، في كل ما ينشأ منه ويعود إليه هو العقل. وأوضح ذلك بآثاره ولوازمه، وبكونه مكملاً للإنسان ودليلاً، وحجة له أو عليه، ومبصّراً له في رؤيته للأشياء كما هي، ومفتاحاً لأبواب العلم والرحمة ولكن بعد أن كان مؤيداً متقوياً. وأشار (ع) إلى أن ذلك التأييد إنما يكون بالنور،

---

(1) المصدر نفسه.

ومعلوم أنّ النور الذي يتقوى به جوهر العقل ويؤيد ويستكمل، وهو من سنخ الملكوت الأعلى ليس نوراً من الأنوار الحسّيّة الكائنة في عالم الظلمات... والعقل المؤيد بنور البصيرة العلميّة، أعني العلم بالله واليوم الآخر ما يهتدي به الإنسان إلى سلوك السبيل إلى الله، ويتمكن من الخلاص من الجحيم والنجاة من العذاب الأليم، الذي منشأ البعد عن عالم الرحمة والرضوان، والاحتجاب عن الحق بالهوى إلى عالم الغضب والنيران... يعلم الإنسان بذلك؛ أي بسبب نور البصيرة التي أيّد عقله بها كيفية السلوك وهي داعية للخروج من النقص إلى الكمال، ومن الهبوط والدنو إلى الشرف والعلو، ومن الشقاوة إلى السعادة ومن الظلمات إلى النور. ويعلم أيضاً جهة الآخرة ومنازلها وصراطها المستقيم. ويعلم أيضاً الأئمة الهداة من أئمة الضلال، والمعلم الناصح من المغوي الغاش... وإذا علم العاقل المؤيد هذه الأمور... فلا بد أن يخلص لله بالوحدانية باطناً وقلباً، من غير شوب رياء أو غرض ويقرّ له بالطاعة والانقياد بالعبودية ظاهراً وباطناً، ويكون بسره وعلنه ونفسه وبدنه وقلبه وقالبه منخرطاً في سلك خدمته وعبادته، عارفاً بحقه، مستغرقاً في بحر معرفته وطاعته، طالباً إياه معرضاً عما سواه، فإذا فعل ذلك ودام عليه كان مستدركاً لما فات عنه بالتقصير والتفريط في جنب الله بالتوبة، والتلافي لما فرّط والخضوع والخشوع، وواردا على ما هو آت من الموت والبعث وما بعدهما، بقلب سليم وسر صحيح ونفس خاشعة لله تعالى صابرة على بلائه شاكرة لنعمائه، وعقل عارف به عاشق لحضرته، طالب لما عنده من النعيم المقيم والسرور الدائم والحضور في الجنان والروح والريحان والرحمة والرضوان. فإذا حصل له ذلك عرف حقيقة ما هو فيه الآن (يعني ماهيّة هذا العالم)، وماهية هذه النشأة. وعرف العلة التي بها هبط إلى هذا المنزل الأدنى الذي وقع فيه. وعرف أنه من أي مرتبة وعالم أتى إلى هذا

العالم الذي هو فيه اليوم، وإلى أي مقام ومصير سيرجع من هذا العالم... ومعرفة ذلك كله من تأييد العقل؛ أي من العقل المنوّر ذاته بنور العلم والبصيرة، إذ بذلك النور يخرج ذاته من النقص والقصور، ويسعى إلى الله بقدمَي الإيمان والعبودية، ويطير بجناحَيه العلمي والعملي إلى فضاء عالم القرب والشهود»[1].

وكما يستفاد من هذه العبارة، فإن العقل المهتدي يمكن أن يطلعه على كافة المقاصد الدينيّة، وينبهه على طريق الهداية والسعادة الذي يرشد إليه الدين. ويتبين بوضوح من هذه العبارة كل رؤية صدرا حول التوافق التام بين العقل والدين.

ونحن نكتفي هنا بهذا المقدار من التصريحات الكلامية لملا صدرا حول علاقة العقل بالدين، ونغضّ الطرف عن ذكر عباراته الأخرى.

3 ـ دراسة وتحليل

والسؤال الذي يُطرح هنا: ماذا يقصد ملّا صدرا بالتصريحات السابقة؟ هل مراده أنّ التعاليم الدينيّة ليست مخالفة للعقل؛ أي إنّه لا يوجد تضاد وتناف بين التعاليم الدينيّة وأحكام العقل، أو أن مدعى صدر المتألهين أكثر من ذلك بأن يرى أنّ التعاليم الدينيّة، موافقة للعقل ويمكن إثباتها بالاستدلال العقلي؟

الحقيقة أنّه يمكن أن يُراد بعقلانيّة التعاليم الدينيّة أحد المعنيين أو كليهما. فأحد المعاني: أنه لا يوجد تضاد بين العقل والدين، أعمّ من كون التعاليم الدينيّة موافقة للعقل أو لا يمكن أن تُتعقل. والمعنى الآخر أنّ هناك تواؤماً وتوافقاً بين العقل والدين. وكل ما

---

(1) المصدر نفسه، ذيل الحديث 23، ص 113.

يقوله الدين فالعقل يحكم به أيضاً وكل ما حكم به العقل يقول به الدين(الشرع) أيضاً، وبتعبير آخر، فإن التعاليم الدينيّة موافقة للعقل دائماً وليست مخالفة له ولا يعجز عن إدراكها.

وقد يُستفاد كلا المعنيين من العقلانيّة في عبارات صدر الدين المتقدمة. فإنه ينزّه في بعض العبارات مضامين النصوص الدينيّة (القرآن والسنة) من مخالفة أحكام العقل القطعية والضروريّة. وفي عبارات أخرى ينظر إلى التطابق والتوافق بين العقل والشرع في كافة المسائل.

ولكن بالنظر إلى كلامه كله، يمكن توضيح مراده من الانسجام أو عدم التضاد بين العقل والدين بهذا النحو: أنّه لا يلحظ أيّ تنافٍ بين التعاليم القطعية للدين وبين أحكام العقل القطعية. ولكن هذا لا يعني أنّ كل ما يفهم من ظواهر النصوص الدينيّة ينسجم ويتوافق مع العقل أو أنّ كل ما يقوله العقل يتوافق مع التعاليم الدينيّة؛ لأنه ربما كانت الظواهر الدينيّة من جهة تدل على ما يخالف حكم العقل القطعي. نعم، لو ابتعدنا عن الجمود على ظواهر الألفاظ والعبارات، ونظرنا إلى النص بعمق أوفر وتوصلنا إلى حقيقة مراد الشارع، فحينئذ سيزول التضاد والتنافي في البين.

ومن جهة أخرى، ربما كان هناك تنافٍ بين التعاليم الدينيّة القطعيّة مع الحكم العقلي. وعند التدقيق أكثر نلتفت إلى أنّ ما كنّا نظنه حكماً عقلياً قطعياً، ليس إلا حكماً ظنياً أو ليس بحكم عقلي أصلاً، بل هو في الحقيقة وهم أو تقليد للآباء والأسلاف.

والنقطة المهمة الأخرى، هي أنّه يمكن الاستفادة من تصريحات ملّا صدرا المتقدمة أنّ العقل والدين يكمل أحدهما الآخر ويحتاج إليه؛ فلا الدين يحقق أهدافه بدون العقل، ولا العقل يمكنه إرضاء البشر بدون الدين. وتشبيهات ملّا صدرا صريحة في هذا المجال؛

فمثلاً يشبّه في موضع: العقل بالعين السليمة والدين بنور الشمس، ولا يمكن لإنسان الاستغناء عن عينه ولا عن نور الشمس. فلا تتمكن العين السليمة من رؤية شيءٍ بدون النور، ولا يمكن رؤية شيءٍ بمجرد وجود النور دون عين سالمة. ويشبّه في موضع آخر: العقل بالحياة والدين بالأمان والسلامة. فلا يمكن للإنسان الاستغناء عن الحياة؛ لأنّ فقدان الحياة يعني الموت والفناء، ولا يمكنه الاستغناء عن السلامة والأمان؛ لأنّ الحياة من دون الأمان والسلامة لا تُطلب ولا تهنأ ولا يمكن تحمّلها.

فيمكن استفادة معنيَين من هذه التشبيهات، لكون العقل والدين يكمل أحدهما الآخر. الأول: إنّه في باب كشف الحقيقة واكتساب المعرفة، لا يكتفي الإنسان بأحد هذين؛ لأنّ العقل لا يستطيع الاطلاع على الكثير من حقائق العالم دون أن يستلهم من الدين، والإخبارات الدينيّة هي التي تساعد العقل للوصول إلى الكثير من الحقائق. فمثلاً، وإن تمكنّا من التبيين العقلي للمعاد والثواب والعقاب الجسماني وفقاً للأصول الفلسفيّة والعقليّة بحسب نظريّة ملّا صدرا، إلا أنّ العقل بمفرده لا يتمكن على الإطلاق من التوصل إلى تلك الحقيقة دون الاستلهام من الدين. ومن جهة أخرى فإن فهم المقولات الدينيّة والتوصل إلى مقاصدها الحقيقيّة غير ممكن دون الاستناد إلى العقل. ففي هذا المثال (المعاد الجسماني) وبالرغم من الإشارة في الدين إلى المعاد الجسماني، لا يمكن درك المقصود منه بعيداً عن الأصول العقليّة والفلسفيّة (تشبيه العقل والدين بالعين وضوء الشمس يفيد هذا المعنى). والمعنى الثاني: أنه لا يمكن لأي فرد الوصول إلى السعادة والفلاح بالاكتفاء بأحد هذين (العقل والدين)؛ لأنّ كل واحد منهما يحقق قسماً من مكونات الحياة السعيدة. فالعقل يؤمّن الحياة الإنسانيّة والمعقولة، ومن دونه سيهبط

الفرد إلى حدّ الحياة الحيوانيّة، والدين أيضاً يؤمّن الراحة والسعادة؛ أي إنّ الحياة بلا دين لا تطاق ولا تهنأ؛ لأنّ الدين من جهة يقلل الأحزان والمنغصات، ومن جهة أخرى يوسع من دائرة المتع والملذات، ويفتح آفاقاً جديدة من اللّذة للفرد (تشبيه العقل والدين بالحياة والأمن يفيد هذا المعنى).

وبناءً على ذلك وعلى ضوء تصريحات ملّا صدرا، يمكن تلخيص نظريته حول العلاقة بين العقل والدين في هذين النقطتين:

أ ـ إنّ التعاليم الدينيّة موافقة للعقل وليست مخالفة له، ولا يعجز العقل عن إدراكها.

ب ـ العقل والدين يكمل أحدهما الآخر.

4 ـ فلسفة الدين

يعتبر صدر المتألهين في بعض كتبه الشريعةَ هي القانون الإلٰهيّ الذي أُنزل لتنظيم المجتمع البشريّ، وإقامة العدل بين الناس وهدايتهم إلى الله تعالى. ولا يستطيع الإنسان من وجهة نظر ملّا صدرا أن يعيش منفرداً، وإنما يحتاج إلى الحياة الاجتماعيّة لإشباع حاجاته ويحتاج إلى القانون لتنظيم شؤونه الاجتماعيّة؛ والقانون الذي يهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم، هو الشريعة الإلٰهيّة، يقول:

«إنّ الإنسان غير مكتفٍ بذاته في الوجود والبقاء؛ لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا إلا بتمدّن واجتماع وتعاون، فلا يمكن وجوده بالانفراد. فافترقت أعداد واختلفت أحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد، فاضطروا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل، وإلا تغالبوا وفسد الجميع، وانقطع النسل واختل النظام لما جُبل

عليه كل أحد من أن يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيه، وذلك القانون هو الشرع.

ولا بد من شارع يعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا، ويسنّ لهم طريقاً يصلون به إلى الله، ويفرض عليهم ما يذكرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربهم، وينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب وتنشقّ الأرض عنهم سراعاً ويهديهم إلى صراط مستقيم»[1].

فعلى ضوء هذا الكلام يُعتبر الدين أو الشريعة هي القوانين والتعاليم الإلٰهيّة التي تؤدي إلى نظم المجتمع وتقنين العلاقات الاجتماعيّة، وإقامة العدل بين الناس وهدايتهم إلى الله وإعدادهم ليوم بعثهم. ويرى صدر المتألهين أنّ واضع الشريعة لا بدّ أن يشرع للناس كافة القوانين والمقررات التي يحتاجها المجتمع. ويقول بصراحة: إنّ وجود أنواع العبادات والطاعات، وكذلك القوانين والمقررات المتعلقة بالمعاملات والمعاوضات، والزواج والطلاق والنفقة والمهر، والمحارم وغير المحارم والإرث والصدقات والغنائم و... كلها ضروريّة في الشريعة الإلٰهيّة[2].

يعتقد صدر الدين الشيرازي أنّ للشريعة والدين الإلٰهيّ ظاهراً وباطناً. ظاهر الشريعة هو الأحكام والمناسك والعبادات والمعاملات، أما باطنها هو بمنزلة الروح بالنسبة لها، فيتمثّل بالإيمان واليقين، والوصول إلى مراتب الكمال الروحية والعلوم والمعارف الحقيقيّة. وعلى الجميع الاهتمام بظاهر الشريعة وباطنها[3].

---

(1) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، الشاهد الثاني، الإشراق الأول، ص 395 و 360.

(2) المصدر نفسه، الإشراق الثاني والثالث، ص 361 ـ 364.

(3) المصدر نفسه، الإشراق الثامن، ص 375 ـ 376.

ـ 2 ـ

العلاقة بين العقل والدين في بعض التعاليم الدينيّة

لقد بيّن صدر المتألهين وجهة نظره حول علاقة العقل والدين في طيّ أبحاثه، وبنحو معيّن بعض التعاليم والمعارف والأحكام الدينيّة، والتي تقع في مظنة اتهام التنافر والتضاد مع العقل والأصول الفلسفيّة ويُلجأ فيها إلى التبرير العقلي. ونظراً لأهميّة هذه الموارد وارتباطها المباشر مع غرض الكتاب، نشير هنا إلى بعضها:

1 ـ علاقة الله بالعالم والإنسان

تُعتبر علاقة الله بعالم الوجود واحدة من القضايا التي تُطرح كمصداق لتضاد العقل والدين. وذلك من خلال النظرة والمباني الفلسفيّة والعلميّة من جهة، والنصوص الدينيّة من جهة أخرى. ويقدّم صدر المتألهين رؤية ترفع توهم التضاد من جذوره اعتماداً على مبانيه الفلسفيّة الخاصة.

الإشكالية

يُطرح في الفلسفة أنّ الله تعالى هو العلة الأولى وعلة العلل لكافة الموجودات. ومن عليته وتأثيره يُخْلق عالم العقل، وعالم العقل يخلق عالم المثال وعالم المثال يخلق عالم المادة والطبيعة. وفي عالم الطبيعة تحدث الظواهر المختلفة على أساس تدخّل العلل والعوامل الطبيعيّة والمادّية. وكل ظاهرة في هذا العالم لها عللها ومعاليلها الخاصة. وما يؤثّر في هذا العالم هو العلل والعوامل الطولية والعرضية، والتي تنتهي بالتالي بسبب بطلان الدور والتسلسل إلى العلة الأولى وعلة العلل. والله تعالى هو واهب الوجود لذوات الأشياء وماهيّاتها وهي قابلة له.

وعلى ضوء هذا الرأي، وبالرغم من إيجاد الله موجودات العالم كافّةً، إلا أنّ دوره دور العلة البعيدة وبالواسطة، لا دور الفاعل القريب والمباشر. فالموجودات بواسطةٍ واحدةٍ أو عدة وسائط تتعلق بالله في اتصافها بالوجود، وإنما الذي له الميدان والتأثير هي العلل والعوامل القريبة والمباشرة. فعالم الطبيعة ـ مثلاً ـ يتعلق بعالم المثال وعالم المثال بعالم العقل، أو أنّ وجود الرياح والأمطار والرعد والبرق، ونمو الأزهار والنباتات وأمثالها ناشئة من العلل والعوامل الطبيعيّة والمادّية، وكل شيء متوقّف في وجوده على تلك العلل والعوامل.

فضلاً عن ذلك، فإنّ علم الله بالظواهر علمٌ بالواسطة وغير مباشر؛ أي إنّ الله تعالى يعلم بمخلوقه ومعلوله المباشر. ولمّا كان هذا المعلول المباشر علّة لسائر الموجودات ـ مباشرة أو بالواسطة ـ ونظراً إلى كون العلم بالعلة يستلزم العلم الإجمالي بالمعلول، فإن الله يعلم بسائر الموجودات.

لكن الذي يُستفاد من النصوص الدينيّة ـ الآيات والروايات ـ غير ذلك. فإن الآيات والروايات تدل بصراحة وتأكيد على أنّ الله فاعل

قريب لكافة موجودات العالم، وله إحاطة قيّومية ومعيّة إشراقيّة مع كل شيء. وإيجاد كل مخلوقات العالم بتدخّله المباشر وخلاقيته. وهو الفاعل المباشر في كل شيء. فهو الذي يرسل الرياح والأمطار، ويخلق الرعد والبرق والأزهار والنباتات، والإنسان والحيوان و... وكل ما في الكون نور جماله وتجلي ذاته. فكل ما هو موجود أفعاله وآثاره. والموجودات كلها فقيرة إليه بل إنها عين الفقر وليس لها أيّ هويّة مستقلة، وليس لأيّ موجود ذاتٌ مستقلة. كل العالم وظواهره آية له ومرآة وعلامات لجماله. وبعبارة أخرى: إنّ العالم مظهر وجلوة من تجلياته، وأينما توجهت إليه توجهت. وهو عالم بكل شيء بلا واسطة، وقريب من كل شيء وليس بمنفصل عن أيّ شيء. هو مسبب الأسباب وهو أيضاً معطل الأسباب. كل علّة، تستمد وجودها وعليتها وهويتها منه لحظة بعد لحظة، بل كل الموجودات هي فيضه الدائم وتُخلق آناً فآناً. وهو المطّلع على القلوب والنيّات والمقاصد، والأعمال والأفعال. بل هو الخبير بالنفس وما تضمر أكثر من الإنسان نفسه. وقربه من الشيء أشد من قرب الشيء لنفسه. وهو العالم بخطرات القلوب والنجوى[1]. وللشهيد المطهري كلام جميل حول اختلاف نظرة القرآن عن نظرة الفلاسفة في ما يخص علاقة الإنسان بالله تعالى، يقول:

«لقد تحدث القرآن عن العلاقة بين الإنسان والله تعالى بأجمل التعابير. الله في القرآن على خلاف إله الفلاسفة، الذي لا روح فيه وغريب عن الإنسان، الله في القرآن أقرب إلى الإنسان من حبل

---

(1) انظر لذلك: سورة فاطر: الآية 15، سورة البقرة: الآيات22 و 115و 186، سورة ق: الآية 16، سورة الأنعام: الآية 103، سورة الحجر: الآية 21، سورة الحديد: الآية 4، سورة المجادلة: الآية 7، سورة طه: الآية 50، سورة الحجر: الآية 22، سورة النبأ: الآيتان 6و7، سورة النحل: الآية 15.

الوريد. يتعامل معه ويرضى أحدهما عن الآخر، ويدعو عبده إليه وبذكره يطمئن قلبه، ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾. وللإنسان إنس به وألفة معه. بل كل الأشياء تطلبه وتدعوه. وكافة الموجودات متعلقة به في عمق ذواتها، تحمده وتسبّحه. أما إله الفلاسفة والذي يعرّفونه بالمحرك الأول أو واجب الوجود لا غير، فهو موجود غريب عن الإنسان، وفقط خلقه وجاء به إلى هذا العالم. بينما الله في القرآن فهو «مراد» وهو معشوق الإنسان، والإنسان متحمس للتضحية في سبيله، وأحياناً يسلبه نوم الليل وسكينة النهار؛ لأنه «فكرة» مقدّسة جداً بالنسبة له»[1] (انظر: الملحق الثالث).

الحلّ

لقد انبرى صدر المتألهين ـ وعلى ضوء مبانيه وأصوله الفلسفيّة الخاصة ـ للتوفيق بين العقل والدين في هذا الموضوع، والإنصاف أنه كان موفقاً في عمله. وتبلغ أهميّة إبداع صدر الدين في هذا المجال إلى حدّ أن اعتبره بعض الأعلام «عصارة الحكمة المتعالية» أو «ثمرتها».

فقد قدّم صدر المتألهين، وعلى أساس مبادئ فلسفته مثل: «أصالة الوجود والمراتب التشكيكيّة لحقيقة الوجود الواحدة» ومسألة «الإمكان والفقر الوجودي»، تصويراً جميلاً تتقبّله النفس عن حقيقة العلّية والمعلوليّة التي تفتح بحقٍّ آفاق الحكمة أمام الإنسان، وتجري له ينابيع المعرفة، وتصوِّر للإنسان طبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم والإنسان، بالنحو الذي جاء في القرآن والسنّة. فيتبيّن على أساس أصول الحكمة المتعالية، ولا سيما أصل تعلُّق المعلول بالعلّة، أنّ علاقة المعلول بالعلة واحتياج المعلول إلى العلة هو عين

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 2، ص 222. [بالفارسية].

هويّة المعلول؛ أي إنّ شيئاً واحداً، باعتبارات مختلفة، يُقال عليه وجود وموجود وإيجاد، وأيضاً رابط ومرتبط ونسبة ومنتسب، وعلاقة وتعلّق، ومحتاج واحتياج. ووفقاً لهذا البيان فليس حقيقة المعلول شيء، واحتياج المعلول إلى العلة شيء آخر والاحتياج إلى العلة شيء ثالث. وعليه يكون الارتباط والتعلق بالعلة عينَ هويّة الموجودات، وعلينا أن نتعقل العالم بمنزلة خط متصل أو حقيقة، متموجة، والاختلاف الوحيد الذي يُفرض بين أجزائه هو الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص. وتغدو نظريّة الفقر الوجودي النتيجةَ القطعية لأصول الحكمة المتعالية.

فعلى ضوء ما تقدم يكتسب التوحيد في الخالقية والربوبيّة معنىً واضحاً ومتقناً، وحاصله: بالرغم من أن كل علّة تتمتع بنوع من الاستقلال النسبي عن معلولها، إلّا أن كافة العلل والمعلولات بالنسبة إلى الله تعالى تمثّل عينَ الفقر والتعلق والحاجة، وليس لها أيّ استقلال بذاتها. ولهذا السبب فإن الخالقية الحقيقة والمستقلة تنحصر بالله جل وعلا. وكافة الموجودات في كافة شؤونها وفي كل حالاتها وأزمنتها محتاجة إليه، ومن المحال أن يستغني موجود في أي شأن من شؤون وجوده أو يمكنه القيام بعمل مستقل عنه. وهذه المسألة هي إحدى ألمع وأكثر المعطيات الفلسفة الإسلاميّة قيمة، والتي قدّمت إلى عالم الفلسفة بفضل الفكر النيّر لصدر المتألهين الشيرازي[1].

(1) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 667 ـ 669؛ مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه** [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 2، الدرس 64، ص 358 ـ 359؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الرابع عشر؛ عبد الله جوادي الآملي، **رحيق مختوم**، القسم الرابع من المجلد الثاني، ص 426 ـ 427؛ مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 256؛ وللمزيد انظر: خاتمة هذا الفصل.

ويبدو أنه بالاعتماد على ابتكاراتز ملّا صدرا في هذا البحث، يمكن الاستدلال فلسفياً وبرهانياً على المفاهيم التي وردت في القرآن والسنة حول علاقة الله تعالى بالعالم والإنسان. ولا سيما إذا أُضيف إليها إبداعاته الأخرى كالتي أوردها في باب علم الباري تعالى بالموجودات، والمراتب التشكيكيّة لعوالم الوجود والوحدة بينها بوصفها وحدة حقيقة ورقيقة و...، والتي نغض الطرف عن توضيحها تجنباً للإطالة.

ولا بدّ من الإذعان أنّ اللغة الدينيّة لغة خاصة لا تصل إليها أيّ فلسفة، سواء الحكمة المتعالية أم غيرها.

2 ـ العلم الإلٰهيّ

إنّ إحدى التعاليم المحورية في الأديان السماوية وفي الإسلام بصورة خاصة، هي علم الله تعالى بكل شيء ولا يخرج شيء عن سعة علمه. وهناك تأكيد كثير في النصوص الدينيّة على كون «الله عليماً». وإن الآثار الحقيقيّة لهذا الاعتقاد في ساحة الفكر والعمل، من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى توضيح. وبالرغم من أنّ العقيدة بالعلم الواسع وعلم الله من المسلَّمات الدينيّة، إلا أنّ التحليل العقلي والفلسفي لها يواجه تحديّات جمّة تبرر هذا التعمق. وفي الحقيقة فإن مسألة علم الله سبحانه واحدة من الأبحاث المعقدة في الفلسفة الإلٰهيّة. وقد بذل أعلام الفلسفة والكلام جهوداً كثيرة لحل الشبهات والأسئلة حولها. يقول صدر المتألهين حول أهميّة مسألة العلم الإلٰهيّ:

«لأنّ المطلب [علم الله سبحانه] بعيد السمك، عظيم الرفعة شديد اللطافة، تكلّ الأذهان عن فهمه، وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه»[1].

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج6، ص 235.

الإشكاليات

إنّ مسألة العلم الذاتي للحق تعالى بالأشياء والظواهر المتكثرة والمادّية لهذا العالم، تُعتبر من أهم المعضلات في بحث علم الله سبحانه. فمن جهة تدل الآيات والروايات على أنّ العلم من صفات الله الذاتية؛ أي إنّ الله في مرتبة الذات عالم بذاته وبموجودات هذا العالم. ومن جهة أخرى، فإن العلم الذاتي بالموجودات المادّية له تبعات (ولوازم) لا يمكن القبول بها، مثل: كون الموجودات المادّية متكثرة، ولازم علم الله بكل واحدة منها سريان الكثرة إلى ذاته تعالى، الأمر الذي لا ينسجم مع بساطة الذات ووحدتها وصرافتها. أو أنّ الموجودات المادّية متغيّرة ولازم علم الله تعالى بها طرو التغير والتحول على ذاته تعالى. فضلاً عن ذلك، فإن الموجودات المادّية لا تكون مدرِكة ولا مدرَكة، أي إنّ المادّيات ليست فاقدة للإدراك فحسب، بل لا يمكن أن تُدرَك أيضاً، وعليه كيف يكون الله عالماً بها؟

وما يُعقّد مسألة علم الله تعالى بجزئيات الحوادث المادّية للعالم، أنه لا سبيل للعلم الحصولي إلى ساحة الربوبيّة، والنحو الممكن هو العلم الحضوري لا غير. ولهذا يُطرح الآتي: لمّا كان حضور الوجود الخارجيّ للمعلوم عند العالم شرطاً في العلم الحضوري، فكيف كان لله تعالى علم حضوريٌ بها في مرتبة ذاته، وقبل وجودها في الأزل؟

والدليل على أنّ العلم الحصولي غير متصور في ساحة الربوبيّة، **أولاً**: العلم الحصولي إنما يُتصور إذا كان هناك ذهن، والذهن مختص بالنفوس ومتعلق بالمادة مثل: النفس الإنسانيّة والنفس الحيوانيّة، أما المجردات التامة وبالأخص ساحة الربوبيّة فهي منزهةٌ عن الذهن. **ثانياً**: إذا كان علم الباري تعالى بالأشياء علماً حصولياً

فلازمه تطرق الصور العلميّة المتعدّدة لذات الحق تعالى، ومعناه تطرق الكثرة والتركيب لذات الحق تعالى.

وبهذا البيان يتضح ضعف نظريّة فلاسفة المدرسة المشائية في باب العلم التفصيلي لله تعالى، حيث يقولون إنّه حصولي. وبالرغم من اعتبار الإشراقيين علم الباري حضورياً، إلا أنهم عاجزون عن إثبات العلم التفصيلي للحق في مرتبة ذاته للموجودات. ولذا يعتبرون علم الله الذاتي بالأشياء علماً إجمالياً، وينكرون علمه الذاتي التفصيلي بها.

وإشكال هذا القول: أنّه بالإضافة إلى كونه مخالفاً لمسلّماتنا الاعتقاديّة والدينيّة، فإنه يستلزم الاعتقاد بالنقص في الذات الإلٰهيّة؛ لأنّ علمه التفصيلي بالموجودات كمالٌ وجودي والكامل المطلق لا يصح أن يكون فاقداً لهذا الكمال. فاتضح على ضوء ما تقدم أنّ العلم الذاتي لله تعالى بالأشياء فيه إشكالية وتعارض بين العقل والدين.

الحلّ

لقد استطاع صدر المتألهين الشيرازي بأدوات حكمته المتعالية أن يدفع شبهة التضاد المذكورة من أساسها. وخلاصة نظريته: أنّه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، وبناءً على أنّ كل كمال يرجع للوجود وكل نقص يرجع للعدم، وعلى أساس أن وجود المعلول وكل شؤونه موجودة في علته التامة بنحو أتم وأكمل، وعلى أساس الاعتقاد بقاعدة: «بسيطُ الحقيقةِ كلُّ الأشياء»، يمكن القول إن وجود كافة المخلوقات موجود وحاضر في ذات الحق. فبالضرورة يكون علم ذات الحق بذاتها بنظرة واحدة، عين العلم بكافة مخلوقاته في مرتبة الذات. وبناءً على ذلك، فإن العلم الإجمالي [البسيط] لله تعالى بذاته البسيطة هو عين التفصيلي بتمام الموجودات

والمخلوقات؛ لأنّ كل موجودات العالم حاضرة لذاته بنحو الوحدة والبساطة. يقول صدر المتألهين بعد ذكر عدة أصول حكمية:

«فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديته كل الأشياء. ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء... فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء، فمن عَقِل ذلك الوجود عَقِل جميع الأشياء. وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه. فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه. فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه... فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه؛ وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط. ففي هذا المشهد الإلٰهيّ والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة»[1].

واستعمل بعض الأعلام تعابيراً عالية حول أهميّة ابتكار ملّا صدرا في باب العلم التفصيلي الذاتي لله تعالى، فاعتبره أروع منتوج للتفكير الفلسفي وأبدع منسوج للعقل البشري[2]. وقال آخرون: إنّ مشكلة علم الباري تعالى ـ من وجهة نظر المتأخرين ـ قد حُلّت بالنحو الأحسن بفضل الفكر الرصين لهذا الرجل الهمام[3].

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج6، ص269 ـ 271.

(2) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 443.

(3) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 1044.

3 ـ حدوث العالم وقِدَمه

يُعتبر بحث حدوث العالم وقدمه من الأبحاث المهمة في الشرع والفلسفة. والفلاسفة إجمالاً يعتقدون بقدم العالم؛ لأنهم يرون أن فيض الله تعالى دائمٌ وانقطاعه محال، ويقولون: إنّ الله فياض على الإطلاق، ولا نقص ولا ضعف في فياضيته وفاعليته، ولا يُتصور أن يكون الله موجوداً فيما فيضه متوقّف.

الإشكالية

بالرغم من إصرار الفلاسفة على قدم العالم وأزليته، إلا أنّ النصوص الدينيّة تأبى قدم العالم، كما إنّ المتشرعة أيضاً لا يسلّمون بقِدمه. بل إنّ حدوث العالم إحدى مسلّمات الأديان الإلٰهيّة. فيؤكد القرآن الكريم في آيات كثيرة على خلق العالم، وتصرح بعض الآيات القرآنية على أنّ الخلق كان في ستة أيام[1].

وعليه تبدو مسألة حدوث العالم وقِدَمه إحدى موارد التضاد والتنافي بين العقل والدين.

الحلّ

لرفع هذا الإشكال، ادعى الحكماء قبل صدر المتألهين أنّ المقصود بالحدوث في النصوص الدينيّة هو الحدوث الذاتي أو الحدوث الدهري، لا الحدوث الزماني، إلّا أن ملّا صدرا يعتقد أنّ النصوص الدينيّة ناظرة إلى الحدوث الزماني للأشياء. ويدّعي صدر المتألهين أن أدوات مدرسة الحكمة المتعالية وأصولها الفلسفيّة هي التي حلّت تلك المعضلة.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 54؛ سورة فصلت: الآيات 9 ـ 12.

وخلاصة كلامه: أنه لا منافاة بين دوام الفيض الإلٰهيّ وأزليته وأبديته وبين حدوث العالم. فإن عالم الطبيعة، على أساس نظريّة الحركة الجوهرية، في تجدد وحدوث في كل لحظة. وبناء على ذلك، فالعالم ليس حادثاً ذاتياً فحسب، بل بالإضافة إلى ذلك هو حادث زماني أيضاً؛ أي إنّه حقيقة متغيّرة ومتحركة بل هو عين الحركة. ولمّا كان عين الحركة، فالحدوث مستمر وهو في خلق دائم، وفي خلق وفناء دائمَين، ليس هناك لحظة لا يخلق العالم فيها ويفنى، ومن المناسب أن نأتي ببعض عباراته هنا:

«قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلٰهيّة، بل المقصود منهما شيء واحد، هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله. وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمّى بالحكمة والولاية. وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعيّة على البراهين الحكمية، ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله، كامل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية. فإنه قد يكون الإنسان بارعاً في الحكمة البحثية، ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس. فالعقل السليم إذا تأمّل تأمّلاً شافياً وتشبث بذيل الإنصاف متبرياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف، وتدبر أن طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهلية وأدناس النفسانية، ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس، وكانوا مؤيدين من عند الله بأمور غريبة في العلم والعمل، معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل، ولا غش ولا دغل، ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه، وبواره وانشقاق أسقافه وانهدام طاقاته، وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سماواته وبيد

أرضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها، وبالغوا في ذلك وتشددوا في الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصيّة، وإثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد، ولا يخلّ بالشريعة في ظاهر الأمر فيجزم لا محالة بأنهم ما نطقوا عن الهوى، وما أخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق. ثم إذا رجعنا إلى البراهين العقليّة التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينيّة الاضطراريّة وجدناها ناهضة على أنّ صانع العالم واحد صمد، لا يعتريه نقص ولا تغيّر، ولا انزعاج من حالة إلى حالة، ولا فتور في فاعليته، ولا إمساك في فيضه ولا بخل في حسانه، ولا توقّف على إرادة سانحة أو حضور وقت مناسب، أو قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره. فإن من قصد في إيجاد شيء تحصيلَ مصلحةٍ وإن كانت لغيره، أو إيصال منفعةٍ وإن كان إلى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره، لأنّ ذلك التحصيل أو الإيصال، إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده، وإن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره، إذ بدونه [يكون] فاقد ذلك الكمال. فعُلم أنه تام الفاعلية تام الإرادة، ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة، فيجب كونه صانعاً فياضاً، لم يزل ولا يزال باسطاً يده بالرحمة والعطاء في الآباد والأزل، بلا قصور إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا والأجسام وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها، وهي دار الزوال والانتقال...

فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا؛ لملاحظة الأمر على ما هي عليه، من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعيّة الجسمانيّة وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث. فالفيض من عند الله باقٍ دائم والعالم متبدل زائل في كل حين، وإنما بقاؤه بتوارد

الأمثال، كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال»[1].

نقد وتحليل

بالرغم من أن كلام ملّا صدرا في باب الحدوث المستمر للعالم على أساس الحركة الجوهرية، كلام صحيح وتام؛ ولكن السؤال الذي يُطرح: أن ما جاء في النصوص الدينيّة هل يتناسب مع ذلك المعنى؟ وبعبارة أخرى: هل مراد الكتاب والسنة بحدوث العالم هو ذلك المعنى؟.

فقد أراد صدر المتألهين بهذا الكلام الجمع بين ما يُستفاد من ظواهر النصوص الدينيّة الدّالةِ على حدوث العالم، وبين قول الفلاسفة في باب أزلية العالم وقدمه. لكنّ الحقيقة أنّ الحدوث المستفاد من الكتاب والسنة لا يقبل الجمع مع أزلية العالم، فما يُستفاد من الكتاب والسنة هو أنّ العالم قد وُجد في مقطع زماني معيّن ولم يكن قبل ذلك.

وكمثال على ذلك الآيات الدالة على خلق العالم في ستة أيام، فإنها تدل بالملازمة على أنّ العالم لم يكن موجوداً قبل الستة أيام، وكما دلت بعض الأدعية والروايات على هذا المعنى صراحة، فقد جاء في دعاء «يستشير» مثلاً حول الوجود الأزلي لله تعالى:

«كنتَ إذ لم تكن سماء مبنيّة ولا أرض مدحية ولا شمس مضيئة، ولا ليل مظلم ولا نهار مضيء، ولا بحر لجيّ ولا جبل راسٍ ولا نجم سارٍ ولا قمر منير، ولا ريح تهب ولا سحاب يسكب... كنت قبل كل شيء وكوّنت كل شيء، وقدرت على كل

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج7، ص 326 ـ 328.

شيء وابتدعت كل شيء...»[1].

ويمكن استفادة هذا المعنى من بعض الروايات الدالة على حدوث العالم[2].

ثم إنّ المحقق الداماد يستدلّ في كتابه «القبسات» عن طريق استحالة التسلسل، على الحدوث الزماني لعالم الطبيعة ونفي أزليته. وفي رأيه كما إنّ تسلسل الحوادث المجتمعة في الوجود محال، فهو محال أيضاً في الحوادث المتعاقبة والمتسلسلة في الوجود. وبناءً على ذلك فالعالم له مبدأ آني. وفي رأيه كما إنّ تناهي أبعاد العالم من حيث المكان بدليل استحالة عدم تناهيه، لا تتنافى مع سعة الفيض الإلٰهيّ، بنفس الدليل لا يتنافى تناهي أبعاد العالم من حيث الزمان أيضاً مع دوام فيضه؛ لأنّ سبب المحدودية في كلا الحالتين هو النقص في القابل لا الفاعل[3].

والعلّامة الطباطبائي يقرّ بعبارة أخرى بحدوث العالم ونفي أزليته أيضاً، ويأخذ ـ في الحقيقة ـ بظواهر النصوص الدينيّة. وخلاصة كلامه أنّ عالم الطبيعة، فيه حركة جوهرية وعرضية، وبتعبير أدق: فإن العالم كله في حركة وعين الحركة، والحركة تتكون من أجزاء وقطعات، ونظراً لكون كل جزء وقطعة منه، مسبوقة بعدم زماني [لكونها فعلية مسبوقة بقوة]، فهي حادثة بحدوث زماني، ومجموع هذه القطعات والأجزاء ليست إلا نفس القطعات والأجزاء [فحكمه

---

(1) عبد الله القمي، **مفاتيح الجنان**، دعاء يستشير.

(2) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم، ح 2.

(3) انظر: المير داماد، **القبسات**، هامش ص 226 ـ 228؛ نقلاً عن: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 492.

حكمها] وهو حادث زماني[1].

أما الأستاذ مصباح اليزدي، فيعتبر استدلال المحقق الداماد والعلّامة الطباطبائي مخدوشاً وغير تام، ويقول:

أولاً: إن براهين استحالة التسلسل لا تجري في الحوادث الزمانية المتعاقبة.

وثانياً: إن حركة كل العالم إنما تتصف بالحدوث الزماني إذا كان تعداد أجزائه محدوداً ومتناهياً. أما في حالة عدم تناهي أجزائه وقطعاته، فلا يتصف المجموع بالحدوث الزماني. ثم يقول: إن مسألة حدوث العالم وقدمه زماناً من المسائل جدلية الطرفين ولهذا تبقى مشكوكة، وما دام لا يوجد دليل قاطع على ترجيح أحد الطرفين، تبقى المسألة في بوتقة الإمكان والاحتمال[2].

وعليه بناءً على رأيه لا بدّ من القول: إنّ النقل (النصوص الدينيّة) وإن كان يدل على الحدوث الزماني للعالم، إلّا أن العقل صامت من هذه الجهة وليس لديه حكم واضح.

والتحليل الذي يبدو لكاتب هذه الدراسة حول مسألة حدوث العالم نظراً لدوام الفيض الإلٰهيّ وقدمه، هو أنّه وإن كانت الآيات والروايات دالة على حدوث هذا العالم، فلا ينافي ذلك دوام الفيض الإلٰهيّ وقدمه؛ لأنّ المراد من الآيات والروايات أنّ هذا العالم بوضعه ونظامه الحالي عالم حادث، وخُلق في ستة أيام ولم يكن موجوداً قبل ذلك. وهذا لا يدل على أنّ أصل عالم المادة بصفته أحد مراتب الوجود في طول عالم العقل وعالم المثال حادث زماني

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص 324 ـ 325.

(2) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 492 ـ 493.

أيضاً. ويبدو أن التأمّل أكثر في الآيات[1] والروايات يؤيد هذا المعنى (والله العالم).

4 ـ المعاد الجسماني

يُعتبر بحث المعاد الجسماني من الأبحاث المثيرة للجدل، وكان دائماً موضع بحث ونقاش وميداناً للنظريات المختلفة.

الإشكالية

لاشك ولا ريب في الدلالة القطعية للنصوص الدينيّة على المعاد الجسماني، إلّا أن هذه المقولة الدينيّة واجهت على طول التاريخ إشكالات كثيرة عقليّة وعلميّة. إشكالات مثل امتناع إعادة المعدوم وامتناع عودة الروح إلى البدن بعد انفصالها عنه ومساواة ذلك للتناسخ، وشبهة الآكل والمأكول، وتعدد الأبدان الدنيوية لشخص واحد خلال الحياة الدنيا بتبدّل الخلايا وعدم وضوح تعلق الروح بأيّ منها، وعدم كفاية طبقات الأرض التي تدفن فيها أجساد الموتى للحشر الجسماني للناس من الأولين والآخرين و...

ولم يواجه المعاد الجسماني، الإشكالات العلميّة والعقليّة فحسب، بل إنه يواجه إشكالات دينيّة أيضاً، مثل عدم انسجامه مع حشر الناس على صورة أعمالهم ونياتهم كما في الروايات من قبيل: «حشر الناس على صورة الخنازير والذئاب والثعالب والدود و...» ودلالة بعض الروايات على جمال وجوه أهل الجنّة وعلى كونهم شباباً، أو قبح وجوه أصحاب النار وسوء مناظرهم، وعدم تناسب بعض أعضائهم وجوارحهم، ودلالة الآيات والروايات على وجود

---

(1) انظر: سورة فصلت: الآيات 9 ـ 12.

الإدراك والإحساس والنطق لأعضاء الإنسان وجوارحه، وأيضاً دلالة الآيات والروايات على شدّة لا يمكن تصورها للعذاب والنار لأهل جهنم، بحيث إنّ الجبال والسماوات والأرض لا يمكنها أن تتحملها، أو دلالة بعض الآيات والروايات على سعة فائقة لمنزلة أهل الجنّة أو وفور غير طبيعي للنعم لديهم، وزوجات كثيرة لا تحصى وكل ذلك ما لا يتناسب والبدن الدنيوي. وتدل الروايات المعراجية أيضاً على أنّ النبي الأكرم (ص) في المعراج نظر إلى الجنّة وإلى جهنم، وشاهد سكنة الجنان ومعذبي النيران على صورهم الدنيوية وهذا لا ينسجم بظاهره مع المعاد الجسماني؛ لأنّ المعاد الجسماني بمعناه الظاهري لم يتحقق إلى الآن.

نظريّة ابن سينا ونقدها

وبسبب بعض الشبهات التي تقدم ذكرها من قبيل: «استحالة عودة الأرواح إلى الأبدان بعد الموت» فقد أنكر الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض مؤلّفاته المعاد الجسماني بنحو ما، واعتبر المعاد روحانياً فقط. ودليله أن الخطابات القرآنية والروائية كانت مع أفراد لا معرفة لهم بالعالم الروحاني. ولهذا وضّح لهم القرآن المعقولات في قالب المحسوسات بلغة بسيطة قابلة للفهم. ويعتبر ابن سينا في هذا الرأي المعاد بمعنى عودة الروح إلى الله تعالى أو إلى عالم المجردات لا عودة الروح إلى البدن. ويرى أن اللذات والآلام الجسمانيّة بعد الحساب الواردة في الشريعة مجازٌ واستعارة، لجأ إليها الشارع لترغيب الناس بالأعمال الحسنة وترهيبهم من الأفعال القبيحة[1].

---

(1) ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، ص 50 فما بعدها.

إلا أنّ ابن سينا في بعض مؤلفاته الأخرى، لم يتكلم بهذه اللغة القطعية وبلا تردد، بل إنه أعلن بصراحة بالرغم من أن المعاد الروحاني والسعادة والشقاوة العقليّة والروحيّة يمكن إثباتها بالعقل والفلسفة، إلا أنّ المعاد الجسماني الذي دلت عليه الشريعة المقدّسة ويُقبل تعبداً، لا يمكن إثباته إلا عن طريق الشرع وإخبار الصادق المصدق. فمثلاً يقول في إلهيات النجاة:

«يجب أن تعلم: أنّ المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره معلومة، لا يحتاج إلى أن تُعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدّقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما»[1].

والغريب أنه في بعض كتبه الأخرى، قد حاول تأويل المعاد الجسماني بنحو عقلي؛ وطبعاً بتأويلٍ، ليس فقط لا دليل عليه، بل لا ينسجم بوجه مع النصوص الدينيّة. والتصوير الذي قدّمه للمعاد الجسماني هو أن النفوس الناقصة (النفوس التي لم تصل إلى مرحلة التجرد العقلي) تتعلق بالأجرام السماوية دون أن تكون نفوساً لها، وإنما تستعمل هذه الأجرام لتخيلاتها (لا بدّ من الالتفات إلى أن ابن سينا يعتبر قوة الخيال والوهم مادّية ولذا تحتاج إلى المادة في فعليتها) فتدرك أحوال القبر والقيامة واللّذات والعذاب الذي نسب

---

(1) ابن سينا، **النجاة**، ص 682.

في الشريعة إلى الصور الجسمانيّة[1].

ويعلِّق صدر المتألهين ناقداً رأي ابن سينا (وتأويله للنصوص الدينيّة بقوله:

«إنّ من الفلاسفة الإسلاميين من فُتح على قلبه بابُ التأويل، فكان يؤول الآيات الصريحة في حشر الأجسام ويصرف الأحكام الأخروية على الجسمانيات إلى الروحانيات، قائلاً: إنّ الخطاب للعامة وأجلاف العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات. والعجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام وأشكال أخروية مع أعراضها كما قررناه، ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة ـ في أحوال المعاد الجسماني على الأمور العقليّة مع تصديقه للرسول وإيمانه بما في القرآن.

وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرناه، أقول: منشأ ذلك أنه عجز عن إثبات هذا المقصد بالدليل العقلي، وكذا عن إمكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر في ما قررناه، فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره من علماء الإسلام في كثير من الآيات الواردة في أحوال المبدإ الظاهرة في التشبيه والتجسيم، فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب في ما فعله غيره»[2].

نظريّة المتكلمين

وقد قدّم بعض المتكلمين حلولاً للشبهات المتقدمة، والإنصاف أنها لا تخلو من إشكال. وتتلخص نظريتهم بأن الله تعالى يجمع

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، النمط 8، الفصل 17، ص 356.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 214 ـ 215.

أجزاء هذا البدن والجسم الدنيوي ويعيدها مرة ثانية في يوم البعث.

ويتعرض صدر المتألهين في بعض كتبه ولا سيما الأسفار، لنقد هذه الرؤية ومناقشتها ويوضح عدم صحتها. ومن أهم إشكالات صدر الدين عليها أنّ لازم هذا التصوير للمعاد أولاً الاعتراف بنوع من التناسخ الباطل عقلاً وشرعاً، ومن جهة أخرى فهو تصوير دنيوي للآخرة والإنسان الأخروي. ولمَ يُفترض أن يخرِّب الله هذه الدنيا ويعيدها بنفسها مرة أخرى. وإنما يختلف عالم الآخرة عن عالم الدنيا والبدن الآخروي عن البدن الدنيوي بنحو جوهري وأساسي. فبعد أن ينقل صدر المتألهين كلاماً مفصّلاً عن الفخر الرازي في تفسير سورة الواقعة من تفسيره الكبير حول تصوير المعاد الجسماني، يقول:

«وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام، وغاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة وحشر الأجسام ونشر الأرواح والنفوس. وفيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها والأغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساقة هي إليها ولأجلها كما سنشير إليه، أنّ ما قرره وصوره ليس من إثبات النشأة الأخرى وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلا».

ودليل ملّا صدرا على الكلام أنّ غاية ما يثبت من كلام الفخر الرازي ليس إلا إمكان أن تجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعدّدة وجهات مختلفة من الدنيا، ويقع منظماً بعضها إلى بعض في مكان واحد، فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة، فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في رَوح وراحة، تارة أخرى إلى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم. وإنما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة؛ لأن فيه يقوم

الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده، قائماً بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الأخروي قائم بالروح هناك والروح قائم بالبدن الطبيعي ها هنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الأخروي.

ويرى صدر المتألهين أن كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها، فإن أكثر الطباعية والدهرية هكذا كانوا يقولون، يعني أنّ المواد العنصرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الأمطار على الأرض ووقوع الأشعة الشمسية والقمرية وغيرهما عليها، فيحصل من تلك المواد إنسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مرة أخرى على هذه الهيئة أو على هيئة أخرى قريبة منها، فيحصل منها أمثال هذه المواليد تارة أخرى.

وهنا يعتب ملّا صدرا على المتكلمين بحرقة أنهم: لماذا تنقبض نفوسهم عن إثبات عالم التجرد وتشمئز قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم، ومذمة الأجساد وشهواتها المحسوسة ودثورها وانقطاعها، وبالتالي فإنّ أكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا إلا أنها أوفر وأدوم وأبقى، ولأجل ذلك رغبوا إليها وفعلوا الطاعات لأجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج[1]. ولصدر المتألهين عتب مع أسى على فقهاء المسلمين كيف لا يشتغلون في عمرهم بالبحث عن حقيقة نفوسهم وكيفية مآلها، ويقضون تمام أيامهم في بحث الفروع الخلافية التي يندر وقوعها.

وقبل أن يبين صدر المتألهين نظريته في المعاد الجسماني، يشير إلى نظريتين أخريَين:

أ ـ نظريّة المنكرين للروح المجردّة بالكلية، ويعتبرون المعاد

---

(1) المصدر نفسه، ص 156 ـ 158.

جسمانياً فقط. ويعتبرها ملّا صدرا نظرة الجهال والعوام وأرباب الحرف والصنائع، وأهل المعاملات والتجارات الذين لا يُنتظر منهم أكثر من ذلك؛ لأنهم مكلفون باعتقادات رسمية حول الآخرة؛ لكي يحثهم ذلك على القيام بأعمال الخير والطاعات وترك القبائح والسيئات.

ب ـ نظريّة الذين يعتقدون أن الروح جوهر، إلا أنها من جنس الأجسام اللطيفة الأكثر إشراقاً وشرافةً، لا أنها جوهر مجرد!!. فهؤلاء يعتقدون أن حقيقة الموت انفصال الأجسام اللطيفة عن الأبدان والمعاد هو عودتها إلى تلك الأبدان.

ولا يرتضي صدر المتألهين أيّاً من هاتين النظريتين، ويرى أنه لرسوخه في العلم وشدة الرياضة والتمرس في الحكمة فوق هذه الطوائف، ويعتقد في المعاد بما لا يعلم كنهه إلا الله والراسخون في العلم[1].

نظريّة صدر المتألهين

نظراً لصعوبة البحث وسعته، فإننا لن نعرض كلام صدر المتألهين حول المعاد الجسماني بتفاصيله كما جاء في كتبه: كالأسفار والشواهد الربوبيّة، وإنما نكتفي بنقل مختصر لنظريته. فيؤسس ملّا صدرا لتوضيح نظريته وتثبيتها في الأسفار أحد عشر أصلاً، ويعتقد أنه مع هذه الأصول يمكن إدراك حقيقة المعاد الجسماني جيداً كما وردت في الكتاب والسنة، وهذه الأصول الأحد عشر هي:

---

(1) المصدر نفسه، ص180 ـ 181.

1 ـ أصالة الوجود.

2 ـ إن تشخّص كل شيء بوجوده لا بعوارضه.

3 ـ حقيقة الوجود الواحدة لها مراتب تختلف في الشدة والضعف.

4 ـ للموجود، على أساس الحركة الجوهرية، حركة اشتدادية تكاملية، فللموجود مراتب من الشدة والضعف.

5 ـ هويّة كل شيء بصورته لا بمادته.

6 ـ وجود البدن وتشخّصه بنفسه لا بجرمه. ولهذا السبب بالرغم من تبدل جرم البدن خلال فترة الحياة، إلّا أن تشخصه ووحدته باقية، ويقال هذا البدن هو ذاك البدن.

7 ـ الوحدة الشخصيّة لكل موجود بوجوده وكيفية وحدته ترتبط بكيفية وجوده، وتختلف وحدة الموجودات المادّية عن المجردات؛ لذا فإن موجوداً مجرداً كالنفس يمكن في عين حفظ الوحدة، أن يسع الأعراض والصفات المتقابلة. والنفس كذلك يمكن أن تكون مدركة لكافة المدركات الحسّيّة والخياليّة والعقليّة، فاعلة لكافة الأفعال الطبيعيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، ويمكنها النزول إلى مرتبة الحواس والقوى الطبيعيّة وأن ترتفع إلى أن تصل إلى مرتبة أحد العقول أو تتجاوزها. وكذلك يمكنها أن تتعلق بالمادة في حالٍ، وأن تتنزه عنها في حال آخر.

8 ـ قوة الخيال المجرد ترتبط بالنفس المجرّدة لا بالبدن.

9 ـ الصور الخيالية مجرّدة أيضاً وترتبط بالنفس لا بالبدن، وقيامها بالنفس قيام صدوري لا قيام حلولي.

10 ـ الصور المقدارية والأشكال والهيئات المادّية كما يمكن أن

توجد بمشاركة المادة يمكن أن توجد بدون مشاركة المادة وبإرادة الفاعل، كما أوجد الله سبحانه عالم الأجسام وأشكاله وهيئاته دون مشاركة المادة.

11 ـ ينقسم عالم الوجود إلى ثلاثة عوالم هي: العالم المادّي والعالم المثالي والعالم العقلي. وخاصية النفس الإنسانيّة أنها من بين جميع الموجودات متوفرة على العوالم الثلاثة في عين وحدتها. فللإنسان في بداية ولادته وجود مادّي طبيعي، ثم يحصل له بالتدريج وجودٌ نفسانيٌ مثاليٌ يصلح للبعث والحشر، وتكون له مضافاً إلى الأعضاء البدنية، أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني، ثم ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدريج، فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي وله أعضاء عقليّة وهو الإنسان الثالث. فالإنسان بحسب فطرته متجه نحو الآخرة؛ لكن بصورة تدريجية إلى أن يصل إلى مقصوده. وإن نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة النقص إلى الكمال ونسبة الطفل إلى الفرد البالغ. ومن هذه الجهة كما إنّ الطفل يحتاج إلى المهد في بداية حياته وهي عبارة عن المكان والمربية وهي عبارة عن الزمان، وعندما يصل إلى بلوغه الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود أخروي ويستعد للخروج من هذا المنزل الزائل إلى منزل الخلود ودار القرار. وما لم يطوِ الإنسان كافة الحدود الطبيعيّة ثم النفسانية لا يصل إلى جوار الله ومقام «العندية».

ولا بد من الالتفات إلى أن دخول كافة أصول التمهيدية في إثبات نظريّة ملّا صدرا حول المعاد الجسماني ليست بمستوى واحد. فبعضها تُعتبر مقدمات بعيدة وبعض آخر من المقدمات القريبة. ولهذا السبب فقد اختلف تعداد الأصول في كتبه المختلفة؛ فذكر سبعة

أصول في كتبه: المبدأ والمعاد، والشواهد الربوبيّة، والعرشية، وتفسير سورة يس، واثني عشر أصلاً في رسالة زاد المسافر، واكتفى بستة أصول في مفاتيح الغيب.

ويستنتج ملّا صدرا من الأصول المذكورة أن الإنسان المحشور في الآخرة هو نفس هذا الإنسان الدنيوي من حيث الروح ومن حيث البدن، وهو نفس ما تدل عليه النصوص الدينيّة.

الشرح:

إن ملاك إنسانيّة الإنسان، على أساس الأصل الخامس، هي نفسه وهي صورته الأخيرة. وبناءً على الأصل الثاني، فإن تشخص الإنسان ووحدته بوجود نفسه. وعلى أساس الأصل الثالث لا يخدش جريان الاشتداد والاستكمال في الدنيا والآخرة وحدة النفس الإنسانيّة وهويتها؛ أي إنّ نفس الإنسان في الآخرة هي نفسها النفس الدنيوية وإن كانت قد استكملت من حيث المراتب الوجودية وتغيرت أحوالها وعوارضها. وبدنه في الآخرة، على ضوء الأصل السادس، هو نفس بدنه في الدنيا (وإن كان بدنه في الدنيا بدناً طبيعياً مادّياً وفي الآخرة مثالياً وله تجرد برزخي)؛ لأنّ معيار التشخص والوحدة في البدن هي نفس الإنسان. ولهذا السبب بالرغم من أنّ للإنسان في طول حياته الدنيا أبداناً متعدّدة ومختلفة، إلا أنه وبسبب وحدة النفس يعدُّ في الشيخوخة نفسَ البدن في سن الشباب والطفولة. وبناء على ذلك، إذا اعتبرنا البدن بوصفه جسماً فقط، سنقول إن البدن الأخروي مثل البدن الدنيوي لا عينه، أما إذا نظرنا إلى البدن من حيث إنّه بدن إنسان صاحب النفس، نقول إن البدن الأخروي عين البدن الدنيوي. ويبدو أن أهم أصل في تبيين نظريّة ملّا صدرا حول المعاد الجسماني هو هذا الأصل؛ ولهذا سنوضحه أكثر بعبارات من

ملّا صدرا:

«الأبدان الأخروية ليس وجودها وجوداً استعدادياً، ولا تكونها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة، بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية. فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبحاً مثالياً ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً. وليس وجود البدن الأخروي مقدماً على وجود نفسه بل هما معاً في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص. فكما إن الشخص وظله لا يتقدم أحدهما على الآخر ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها. فإن قلت: النصوص القرآنية دالة على أنّ البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له، قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته، ألا ترى أن البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باقٍ من أول عمره إلى آخره بشخصه، لكن لا من حيث مادته لأنها أبداً في التحول والانتقال والتبدل والزوال، بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من أعضائه مع تبدل المقادير والأشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللّاحقة فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعيّنة لتبدلها في كل حين. فكما إن جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة،

مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء والآلات هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الإبهام؛ ولهذا لا يقال: لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب إنه غير الجاني، فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الأخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة، فلذلك تُثاب النفس وتُعاقب باللذات والآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال والأفعال البدنية بهذه الجوارح والأعضاء مع تبديلها في الآخرة إلى نوع آخر.

ويؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان ما ورد في صفة أهل الجنّة أنهم جرد مرد أبناء ثلاثين سنة، وأن أول زمرة يدخلون الجنّة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كأشد كوكب دري في السماء إضاءة وفي صفة أهل النار أن ضرس الكافر يوم القيامة مثل أُحد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل: البريدة الربذة. وفي رواية أن غلظ جلد الكافر اثنان وأربعون ذراعاً وأن مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة، وفي رواية أخرى أن الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة»[1].

يعتقد ملّا صدرا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة والملكات الرديئة الراسخة في النفس، أبداناً تختص بهذه الأخلاق والطباع؛ مثلاً التكبر والتهّور التي تناسب بدن الأسُود، والخبث والروغان المناسب لأبدان الثعالب وأمثالها، والمحاكاة والسخرية لأبدان القرود وأشباهها، والعجب للطواويس والحرص للخنازير إلى غير ذلك. وكما إنّ لكل خلق رديء أنواعاً مخصوصة من الحيوانات مناسبة لأنواع ذلك الخلق، فكذلك بإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة

---

(1) الملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 31 ـ 33.

منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات. وإذا كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الردية على مراتب متفاوتة، فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك، وما ينضم إليه من باقي الأخلاق المذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكبيرة. ثم إذا زال ذلك الخلق رأساً أو زالت مرتبة شديدة منه، انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه في الرداءة نوعاً أو مرتبة إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له، إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها إن كانت قابلة للزوال وإن لم تكن بقي فيها، والأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلى بعض أحقابا كثيرة[1].

وعلى ضوء الأصول من الثامن إلى العاشر: «تجرد قوة الخيال، والصور الخيالية، وقدرة النفس على الإيجاد الخارجيّ للصور الخيالية» يرى صدر المتألهين أن نفس الإنسان بعد انفصالها عن البدن الماديّ، تكون قوة الخيال معها ويمكنها أن تدرك الأمور الجسمانيّة ويمكنها أن تتخيل ذاتها بتلك الصورة الجسمانيّة التي كانت تشعر بها في الدنيا، كما تتخيل بدنها في حالة النوم بالرغم من تعطل الحواس الخمس الظاهريّة. فالنفس الإنسانيّة لها خمس حواس باطنيّة؛ أي إنّه حقاً يرى ويسمع ويذوق ويشم ويلمس بتلك الحواس. وتلك الحواس الباطنيّة هي أصل وأساس الحواس الظاهريّة ما عدا أن الحواس الظاهريّة موزعة على أجزاء مختلفة من الجسم أما الحواس الباطنيّة فتوجد في موضع واحد: لأنّ النفس حاملها وحامل ما يتصورها فإذا مات الإنسان وفارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها، ومعها القوة المتصورة فيتصور ذاته مفارقة عن الدنيا ويتوهم نفسه عين الإنسان المقبور الذي مات على

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

صورته، ويجد بدنه مقبوراً مدركاً الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسّيّة على ما وردت به الشرائع فهذا عذاب القبر. وإن كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائمة ويصادف الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر. كما قال (ع): «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران»[1].

تحذير

ثم يحذر ملّا صدرا بشدة حول هذه المسألة بأنه: إياك وأن تعتقد هذه الأمور التي يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر وأحوال البعث أموراً موهومة، لا وجود لها في الأعيان كما زعمه بعض الإسلاميين المتشبثين بأذيال الحكماء غير الممعنين في أسرار الوحي والشريعة.

فإن من يعتقد ذلك فهو كافر في الشريعة وضال في الحكمة، بل أمور القيامة أقوى في الوجود وأشد تحصلاً في التجوهر من هذه الحسيات؛ لأنّ هذه الصور توجد في الهيولى التي هي أخس الموضوعات. والصور الأخروية إما مجردّة أو قائمة في موضوع النفس، ولا نسبة بين الموضوعين (الموضوع الدنيوي والأخروي) في الشرف والخسة، فلا نسبة بين الصورتين (الدنيوية والأخروية) في القوة والضعف على أنّ كليهما مدركان للنفس، أحدهما بواسطة الآلات الجسمانيّة (العين والأذن و...) والأخرى بذات النفس بدون وساطة تلك الآلات[2].

(1) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، الشاهد الرابع، الإشراق الثامن، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 276 ـ 277.

يعتقد ملّا صدرا أن أهل الآخرة سيتمكنون في الآخرة من خلق الصور المناسبة لملكاتهم وصفاتهم الباطنيّة، كما إنّ أصحاب الكرامات (أولياء الله) يخلقون بإرادتهم وهمتهم أموراً خارجة في الخارج. والفرق بين السعداء والأشقياء في أن الطائفة الأولى بسبب حسن أخلاقهم وصفاء طويتهم، يكون قرناؤهم في الآخرة الصور الجنانية من الحور والقصور، والحوض والشراب الطهور. وأما الأشقياء فلخبث عقائدهم ورداءة أخلاقهم واعوجاج عاداتهم، يكون جليسهم في القيامة الجحيم والزقوم، والعقارب والحيات. وما يحصل في ذلك العالم من الصور فإنّ تأثيرها للعباد إيلاماً وإلذاذاً أشد بكثير من هذا العالم، وربما يكون ما يشاهد في المنام أقوى تأثيراً مما يراه الإنسان في اليقظة[1].

فعلى ضوء ما تقدم، لم يكن ادعاء ملّا صدرا أنه وفّق بين المعاد الجسماني والمباني العقليّة والفلسفيّة فحسب، بل إنّه استطاع أن يبّين عقلياً ما ورد في باب القبر والقيامة، والعذاب والثواب عن طريق مباني الحكمة المتعالية.

5 ـ الخلود في العذاب

إن مسألة الخلود في العذاب واحدة من العقائد الدينيّة التي كانت مثاراً للبحث والجدال بين المتكلمين والفلاسفة والعرفاء كثيراً، من حيث موافقتها للعقل وعدم موافقتها.

توجد في القرآن آيات كثيرة تدل على خلود الكفار في العذاب، وبالتعابير المختلفة: «خالدين فيها»،«يخلد فيه»، «عذاب الخلد»، «عذاب مقيم»، «ما هم بخارجين من النار»، «لا يخفف عنهم

(1) المصدر نفسه، ص 264 ـ 265.

العذاب»، «دار الخلد»، «فيها خالدون»، «في العذاب هم خالدون»، «في جهنم خالدون»، «خالدين فيها أبداً»، «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض»، وأمثالها من الآيات التي تبين تلك الحقيقة[1]. وتوجد روايات كثيرة تدل على ذلك المعنى أيضاً.

الإشكالية

لقد ادّعي أن الاعتقاد بالخلود في العذاب لا ينسجم مع المباني العقليّة والفلسفيّة لأسباب مختلفة، أهمها الأدلة الثلاثة الآتية:

1 ـ إنّ مدة الحياة وعمر الإنسان محدود في هذه الدنيا ومؤقت، والمعاصي التي ارتكبها محدودة ومتناهية أيضاً، ونظراً لاقتضاء العدل الإلٰهيّ التناسب بين الجرم والعقوبة، والمعصية وعذابها فلا يمكن القبول يقيناً بالخلود في العذاب؛ لأنّ لازم ذلك أن الله تعالى يعذب عبده بعقوبة غير محدودة ولا متناهية بسبب معصية متناهية ومحدودة، وهذا خلاف العدل.

2 ـ إن رحمة الله تعالى واسعة «ورحمتي وسعت كل شيء»[2] وورد في الدعاء أيضاً «يا من سبقت رحمته غضبه»[3] ومقتضى سعة الرحمة الإلٰهيّة وسبقها على غضبه أن يخلص الكفار من النار بعد حين[4].

---

(1) انظر: سورة البقرة: الآيات 39، 161 ـ 162؛ سورة المائدة: الآية 37؛ سورة الفرقان: الآية 69؛ سورة آل عمران: الآية 88؛ سورة الأحزاب: الآية 65.

(2) سورة الأعراف: الآية 156.

(3) [ورد هذا المعنى في دعاء عرفة عن الإمام زين العابدين (ع) وكثير من الأدعية المذكورة في مصباح المتهجد ومصباح الكفعمي والبلد الأمين والإقبال وغيرها.]

(4) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، مع تعليقات السبزواري، وتصحيح السيّد جلال الدين الأشتياني، هامش الأشتياني، ص 316.

3 ـ وأتقن دليل يخالف الخلود في العذاب أن الفطرة الإنسانيّة فطرة توحيدية. وطبيعة كافة الناس، سواء كان أحدهم مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً و(السعداء والأشقياء) خليطة بالتوحيد والإيمان بالله. وبتعبير القرآن فإن كل الناس في عالم الذر استجابوا لنداء ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] بالإيجاب توحيدياً «قالوا بلى». وبناء على ذلك، فالكفر والفسق عرضي للنفس الإنسانيّة، لا ذاتي. ومن الطبيعي أن الأمور العرضية لا تستطيع مقاومة الأمور الذاتية. لهذا قيل: إنّ «العرض يزول ولا يدوم». بناء على ذلك فإن الكفار والفساق بعد تحمل العذاب الأليم لفترات طويلة، يتخلصون من الأكدار والهيئات الظلمانية للكفر والفسق وتتجلى فطرتهم التوحيدية مرة أخرى[2].

وقد أنشد الحكيم محمد رضا القمشه أي في هذه الشأن:

الخلق كلهم مفطورون على التوحيد
وهذا الشرك عارض والعارض سيزول[3]

الجميع جاؤوا من رحمة الله وإليها يعودون
وهذا سر العشق الذي حيّر العقول

أو قوله:

أصل نقدها اللطف والعدل والعفو
والغضب عنده كالغبار..؟؟؟[4]

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

(2) انظر: الملحق (2) في آخر هذا الفصل.

(3) خلقان همه به فطرت توحيد زاده اند   اين شرك عارضى شمر وعارضى يزول
از رحمت آمدند به رحمت روند خلق   اين سر عشق كه حيران كند عقول

(4) اصل نقدش لطف وداد وبخشش است   قهر بر وى غبارى از غش است

وقال المولوي أيضاً:

نحن كلنا سكارى تلك الخمرة
وكنّا عشاق لحضرة واحدة[1]

وقد قطعوا حبلنا السريّ على رحمته
وغرسوا عشقه في أرواحنا

نظريّة صدر المتألهين

يُعتبر صدر المتألهين من الذين اعترفوا بهذا التنافي في الكثير من كتبه، ونظراً لاعتقاده بمتانة الأدلة العقليّة على عدم الخلود وانقطاع العذاب، فقد انبرى لتأويل النصوص الدينيّة في هذا المجال. ويبدو أن صدر المتألهين كما يُستنبط من كتبه المختلفة التفسيرية والفلسفيّة متأثّرٌ جداً بابن عربي. وقد كان ابن عربيّ رائداً، وأكثر الجميع إصراراً على عدم الخلود وانقطاع العذاب في الآخرة. يقول صدر المتألهين بعد الكلام عن محور حديثه «انقطاع العذاب»:

«الرحمة واسعة والآلام (في نار جهنم) دالة على وجود جوهر أصلي (فطرة الإنسان التوحيدية الصافية) يضاد الهيئات الحيوانيّة الردية، والتقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا بأكثري كما حُقق في مقامه، فلا محالة يؤول إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص. ولكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد فإما أن يزول الهيئات الردية بزوال أسبابها فيعود إلى الفطرة ويدخل الجنّة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك، وإلا فتنقلب إلى فطرة

---

(1) ما هم از مستان اين مى بوده ايم — عاشقان درگه وى بوده ايم
ناف ما بر مهر أو ببريده اند — عشق او در جان ما كاريده اند

أخرى ويخلص من الألم والعذاب»[1].

وبعد الاستشهاد بالآية 179 من سورة الأعراف ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ يقول: «فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الإلٰهيّ والقضاء الرباني لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه وكمالا لوجوده؛ إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذاباً في حقه ـ وإنما يكون عذاباً في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية»[2].

وبعد ذلك، يطرح صدر المتألهين كلاماً وكأنه يحاول عرض دليلين آخرين لانقطاع العذاب، أحدهما أن رحمة الله واسعة تمنع من خلود الكفار، والآخر أن كل ما في الوجود خاضع للقضاء والقدر الإلٰهيّ، ومن ضمنه اختيارنا. فكيف يمكن القول مع ذلك بخلود العذاب على المعذبين؟

ويستمر صدرا بعنوان «نقل فيه تأكيد» ينقل الكثير من كلمات ابن عربيّ في الفتوحات المكية، والقيصري في شرح الفصوص (لاحظ الملحق الثاني)، وما نقله عن ابن عربيّ حول طائفة من أهل جهنم المخلدين في العذاب قوله:

«وبقي أهل هذه الدار الأخرى فيها فغُلقت الأبواب وأطبقت النار، ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة أهلها؛ لأنهم قد يئسوا من الخروج منها فإنهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين، وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار وتتضرر بالخروج منها كما بيّنا، فلما يئسوا فرحوا

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 351.

(2) المصدر نفسه، ص 352.

فنعيمهم هذا القدر وهو أول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذاباً لأنّ المآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلي للجرب من يحكه»[1].

وعلى أيّ حال، ففي شأن الخلود في العذاب، يشاهد وجود تنافٍ وعدم انسجام بين الدين والعقل كما يزعم ويدعي عدد من العرفاء والحكماء، وكما قلنا فإن صدر الدين الشيرازي لهذا السبب يتجه إلى توجيه وتأويل الآيات والروايات.

نقد وتحليل

إن نفس اهتمام ملّا صدرا بتأويل الآيات والروايات الدالة على الخلود في مقابل الأدلة العقليّة القطعيّة (بحسب ادّعاء ملّا صدرا طبعاً) يشير إلى رؤيته حول علاقة العقل والدين؛ بمعنى أن مضامين الكتاب والسنة وتعاليم الشريعة لا تتنافى ولا تتضاد إطلاقاً مع الحكم العقلي القطعي. وإذا شوهد تضاد في موضع، فهو تضاد بدوي وظاهري. وأصل هذا المسلك في الجمع بين العقل والنقل أمر مقبول عند علماء الدين. يقول الخواجة نصير الدين الطوسي: «وقد يفيد اللفظي القطع، ويجب تأويله عند التعارض»[2]. وشرح العلّامة الحلي تلك الفقرة بقوله:

«إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل، أما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدلة، وأما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك أيضاً. وإنما خصصنا النقلي بالتأويل

(1) المصدر نفسه، ص 346 و358 و362.

(2) العلّامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص 187.

لامتناع العمل بهما وإلغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأنّ العقلي أصل للنقلي، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه»[1].

والحقيقة أنه رغم الجهود الكبيرة التي بذلها ملّا صدرا في توجيه انقطاع العذاب وعدم الخلود في جهنم وتأويل الآيات والروايات، إلا أنه لا يمكن تأييدها إطلاقاً لأسبابٍ عدّة، منها:

أولاً: إنّ هذه النظريّة تخالف صريح آيات القرآن وروايات المعصومين (ع). إذ إنّ دلالة الآيات والروايات على الخلود في العذاب وكونه أليماً تصل إلى حدّ الصراحة القطعية التي لا تقبل أيّ نوع من التوجيه والتأويل. والإنصاف أنه إذا كانت هناك موارد في القرآن والروايات واضحة وصريحة فإن هذا المورد من مصاديقها البارزة. ويبدو أن صدر المتألهين الشيرازي عدَلَ لا شعورياً عن مبناه وهو الالتزام بالكتاب والسنة وشعاره: «تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[2]، فإن الآيات التي أوردناها من قبل في هذا المجال والآيات القرآنية الأخرى، تحدثت بصراحة عن أبدية عذاب جهنم ودوامه على الكافرين والمشركين، وعدم خروجهم منه وكونه أليماً ومهيناً ولا يقبل التخفيف. فهل يمكن غض الطرف عن كل تلك الآيات (بالإضافة إلى الروايات)؟ وهل يمكن ادّعاء أنه بعد مضي مدة وإن كانت طويلة من المكث في جهنم والنيران أن يتبدل الألم والعذاب إلى الراحة والهناء؟ وهل يمكن اعتبار «عذب» بمعنى «هنى»؟ وحينئذٍ، كيف نؤول وصف «أليم» الذي ورد في الكثير من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 303.

الآيات؟ وهل حقاً أن جذر ومعنى «عذاب» و«عذب» متحد؟ بينما لا يوجد أي سند لذلك في كلام اللغويين، إن لم يكن على خلافه. فإن «عَذب» في اللغة اسم مصدر عذُب الماء عذوبة؛ أي إنّ فعله على وزن «فَعُل» ومصدره على وزن «فُعُولة» ولا يدخل أبداً في باب التفعيل وجمعه «عِذاب»، بينما العذاب: اسم مصدر عَذّبته تعذيباً، يعني اسم مصدر باب تفعيل وجمعه «أعذِبة». جاء في المصباح المنير:

«عَذُبَ الْمَاءُ بِالضَّمِّ عُذُوبَةً سَاغَ مُشْرَبُهُ فَهُوَ عَذْبٌ. وَاسْتَعْذَبْتُهُ رَأَيْتُهُ عَذْباً وَجَمْعُهُ عِذَابٌ مِثْلُ سَهْمٍ وَسِهَامٍ. وَعَذَّبْتُهُ تَعْذِيباً عَاقَبْتُهُ. وَالِاسْمُ الْعَذَابُ وَأَصْلُهُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الضَّرْبُ ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ فِي كُلِّ عُقُوبَةٍ مُؤْلِمَةٍ. وَاسْتُعِيرَ لِلْأُمُورِ الشَّاقَّةِ فَقِيلَ السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنْ الْعَذَابِ. وَعَذَبَةُ اللِّسَانِ طَرَفُهُ وَالْجَمْعُ عَذَبَاتٌ مِثْلُ قَصَبَةٍ وَقَصَبَاتٍ. وَيُقَالُ لَا يَكُونُ النُّطْقُ إلَّا بِعَذَبَةِ اللِّسَانِ. وَعَذَبَةُ السَّوْطِ طَرَفُهُ وَعَذَبَةُ الشَّجَرَةِ غُصْنُهَا وَعَذَبَةُ الْمِيزَانِ الْخَيْطُ الَّذِي تُرْفَعُ بِهِ»[1].

وجاء في كتاب المفردات للراغب الأصفهاني أيضاً:

«ماء عذب بارد طيب وأعذب القوم صار لهم ماء عذب. والعَذاب هو الإيجاع الشديد وقد عذّبه تعذيباً أكثر حبسه في العذاب... واختلف في أصله فقال بعضهم هو من قولهم: عَذَبَ الرجل إذا ترك المأكل والنوم فهو عاذب وعَذوب، فالتعذيب في الأصل هو حمل الإنسان أن يعذب أي يجوع ويسهر. وقيل أصله من العذب فعذّبته أي أزلت عذب حياته على بناء مرّضته وقذّيته. وقيل أصل التعذيب إكثار الضرب بعَذَبَة السّوط أي طرفها. وقد قال

(1) الفيومي، **المصباح المنير**: مادة: عذب.

بعض أهل اللّغة: التعذيب هو الضّرب وقيل هو من قولهم ماء عَذَب أي كان فيه قذى وكَدَر فيكون عذّبته كقولك كدّرت عيشه وزلّقت حياته»[1].

وكما يلاحظ فإنه لم يأخذ أحد من اللغويين العذاب بمعنى عذب. وفقط هناك احتمال ذكره الراغب يعتبر عذب جذراً للعذاب، لكن نظراً لكون «عَذاب» اسم مصدر باب التفعيل «عذبته تعذيباً» فقد أخذه بمعنى نقيض «عَذب»؛ أي أزلت عذب حياته على قياس مرّضته وإن كانت من جذر «مرض» بمعنى إزالة المرض.

فضلاً عن ذلك، إذا كان العذاب بمعنى العذب والهناء، لماذا لم تؤخذ الكلمة بهذا المعنى في كافة موارد استعمالها في القرآن والروايات؟ ولماذا كان العذاب بمعنى الأذى والألم في الآيات التي ورد فيها الخلود في العذاب لمدة طويلة، وبعد ذلك يؤخذ بمعنى العذب والجميل؟ وهل يصح في استعمال واحد إرادة معنى من لفظ لمدة معيّنة ثم إرادة معنى آخر بعد ذلك؟

ثانياً: الاستدلال الذي يذكره ملّا صدرا لنفي الخلود في العذاب يتناقض ولا ينسجم مع النتيجة التي يأخذها أخيراً منه والعقيدة التي يلتزم بها؛ لأنه يؤكد في استدلاله على فطرة الإنسان التوحيدية وكون العشق لله والإيمان به ذاتياً لها، وأن الكفر والفسق عارض وقسري وليس دائمياً ولازم ذلك أن أهل جهنم في النهاية يخرجون منها ويدخلون الجنّة. لكن النتيجة التي يأخذها هي أن أهل جهنم طائفتان: طائفة هم الذين كان كفرهم وفسقهم عارضياً وهؤلاء يخرجون في النهاية من جهنم، والطائفة الأخرى هم الذين تبدلت فطرتهم التوحيدية الأوّلية إلى فطرة الكفر الثانوية وهؤلاء باقون دائماً في جهنم ويحرمون

---

(1) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مادة: عذب.

من الرحمة الإلٰهيّة، وتغلق عليهم أبواب جهنم وييأسون من الخروج. وإن لم يشعروا بالألم والعذاب لاعتيادهم على النار.

والسؤال هو هل يمكن أن تتبدل الفطرة التوحيدية إلى فطرة الكفر الثانوية أو لا؟ فإذا لم تتبدل، فلا بدّ من أن يخرج كافة أهل جهنم منها ويدخلون إلى الجنّة وهذا لا ينسجم مع مبنى صدر المتألهين. فقد قال: يوجد اتفاق في الرأي على بقاء أهل جهنم فيها للأبد. وإذا تبدلت، فما هو مصير الاستدلال على نفي الخلود في العذاب واعتبار الكفر والفسق عارضياً وقسرياً؟

ثالثاً: يقول ملّا صدرا بالاستناد إلى بعض الآيات، مثل الآية 179 من سورة الأعراف ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ والآية 13 من سورة السجدة ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾: «فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الإلٰهيّ والقضاء الرباني لا بدّ من أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه وكمالاً لوجوده، إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذاباً في حقه، وإنما يكون عذاباً في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية»[1].

وحول هذه المسألة لا بدّ أن يقال: **أولاً**: إنه لا ينسجم مع الآيآت القرآنية، **وثانياً**: إنه يتنافى مع استدلاله السابق المبني على أنّ لكل الناس حتى أهل الكفر والشرك فطرة توحيدية، **وثالثاً**: إنه يدل على الجبر، لأنه يدل على أنّ الله تعالى جعل ذات الكفار وطبيعتهم تطلب الكفر وتميل إلى جهنم. وإذا كان الكفار قد خُلقوا بحيث إن طبيعتهم تتوافق مع جهنم ولا يشعرون بالعذاب بحسب

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 352.

الجعل الإلٰهيّ والقضاء الرباني، فإذاً ما معنى القول بأنهم بعد مدة مديدة من العذاب والألم يعتادون على عذاب جهنم ثم لا يشعرون بألم العذاب. والحال أن لازم ذلك الادّعاء أن الكفار يشعرون من أول يوم للدخول في جهنم بالراحة والهناء واللّذة بدلاً من الشعور بالألم والأذى، وهذا لا ينسجم مع نظريّة ملّا صدرا.

وتوجد إشكالات أخرى على نظريّة صدر المتألهين وأبحاثه المتقدمة نعرض عن ذكرها تجنباً للإطالة.

تبدل رأي ملّا صدرا

النقطة المهمة والظريفة أن المستفاد من عبارات آخر الكتب التي ألفها ملّا صدرا؛ أي كتاب العرشية، أنه رجع عن نظريته السابقة حول الخلود في العذاب وقدّم نظريّة موافقة للكتاب والسنة بالتمام. فقد طرح بحثاً في أواخر ذلك الكتاب حول الخلود. يقول فيه ـ بعد أن يعرض لخلاصة هذه الأبحاث من الأسفار ـ:

«صاحب الفتوحات المكية أمعن في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب، وقال في الفصوص وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وأما أنا والذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضات العلميّة والعمليّة أن دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم لكن آلامها متجددة على الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدلة وليس هناك موضع راحة واطمينان لأنّ منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم»[1].

---

(1) ملا صدرا، **العرشية**، منشورات مولى، 1361هـ ش.، ص 282.

وهذه العبارة ظاهرة في أن ملّا صدرا رجع عن نظريّة ابن عربيّ في مسألة الخلود، واستطاع بالاستعانة بالرياضات [الشرعية] العلميّة والعمليّة أن يصل إلى حقيقة: أن العذاب لا يصبح عذباً وهنيئاً أبداً بل إنه يكون مقترناً بالألم والأذى دائماً:

وقد علّق بعض المحققين المعاصرين[1] على مبحث الخلود في الشواهد الربوبيّة بقوله:

«والمصنف العلّامة (قده) قد رجع عن هذا القول في الرسالة العرشية التي صنفها بعد هذا الكتاب وقال: وأما أنا فالذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضات العلميّة والعمليّة أن دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم...».

ويقول المحقق الكبير الملّا هادي السبزواري أيضاً في تعليقاته[2] على الشواهد الربوبيّة بعد نقد نظريّة ملّا صدرا في مسألة الخلود:

«بعض كلمات المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم، فليُرد المتشابه إلى المحكم وهي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب وأما أنا فالذي لاح لي...».

والذي يُستفاد من عبارات هذين العلمين أنهم فهموا من عبارة الرسالة العرشية تغيير رأي صدر المتألهين في مسألة الخلود.

رؤية العلّامة الطباطبائي

لقد عرض العلّامة الطباطبائي (ره) في تفسيره الجليل «الميزان» بحثاً شيّقاً وبالأدلة لمسألة الخلود في العذاب، وأجاب بعبارات بليغة

---

(1) الآشتياني، **الشواهد الربوبيّة**، هامش ص 317.

(2) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، تعليقات المحقق السبزواري، ص 778.

سلِسة عن الإشكالات المذكورة، وأجاب أيضاً عن الأدلة التي ذكروها على عدم الخلود في العذاب.

يعتقد العلّامة الطباطبائي بالخلود في العذاب، فهو يعترف من جهة بصراحة الآيات والروايات التي لا يمكن إنكارها في هذا الشأن، ومن جهة أخرى يرى أن الأدلة العقليّة ليست غير منافية لذلك فحسب، بل إنها مؤيدة ومؤكدة له. وأجاب عن الإشكالات المطروحة بهذا الشأن. وعلى أيّ حال فهو يعتقد بالانسجام التام بين العقل والنقل في هذا الموضوع. ومن المناسب هنا نقل عبارته الصريحة وإن كانت طويلة إلى حد ما:

«مسألة انقطاع العذاب والخلود مما اختلف فيه أنظار الباحثين من حيث النظر العقلي ومن جهة الظواهر اللفظية.

والذي يمكن أن يقال: أما من جهة الظواهر، فالكتاب نص في الخلود، قال تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[1] والسنة من طرق أئمة أهل البيت مستفيضة فيه، وقد ورد من غير طريقهم أخبار في الانقطاع ونفي الخلود، وهي مطروحة بمخالفة الكتاب.

وأما من جهة العقل فقد ذكرنا في ما تقدم من البحث في ذيل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾[2]، أن الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقليّة غير مقدور لنا؛ لأنّ العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه.

(1) سورة البقرة: الآية 167.

(2) سورة البقرة: الآية 48.

وأما النعمة والعذاب العقليان الطارئان على النفس من جهة تجردها وتخلقها بأخلاق وملكات فاضلة أو ردية أو اكتسائها وتلبسها بأحوال حسنة جميلة أو قبيحة، فقد عرفت أن هذه الأحوال والملكات تظهر للنفس بما لها من صورة القبح أو الحسن فتنعم بما هي حسنة منها إن كانت ذاتها سعيدة، وتعذب بما هي قبيحة مشوهة منها، سواء كانت ذاتها سعيدة أو شقية.

وأن ما كانت من هذه الصور صوراً غير راسخة للنفس وغير ملائمة لذاتها فإنها ستزول؛ لأنّ القسر لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، وهذه النفس هي النفس السعيدة ذاتاً وعليها هيئات شقية ردية ممكنة الزوال عنها كالنفس المؤمنة المجرمة، وهذا كله ظاهر.

وأما الهيئات الردئية التي رسخت في النفس حتى صارت صوراً أو كالصور الجديدة تعطي للشيء نوعية جديدة كالإنسان البخيل الذي صار البخل صورة لإنسانيته كما صار النطق لحيوانيته الصائرة به نوعاً جديداً تحت الحيوان فالإنسان البخيل أيضاً نوع جديد تحت الإنسان، فمن المعلوم أن هذا النوع نوع مجرد في نفسه دائمي الوجود، وجميع ما كان يصدر عنه بالقسر حال عدم الرسوخ فيعذب به ويذوق وبال أمره فهي تصدر عن هذا النوع بإذن الله من غير قسر، إلا أنها لمّا كانت صادرة عن نوعيته من غير قسر فهي دائمة من غير زوال بخلاف ما لو كانت حاصلة بالقسر. ومثل هذا الإنسان المعذب بلوازم ملكاته من وجه، مثل من ابتلي بمرض الماليخوليا أو الكابوس المستمر فإنه لا يزال يصدر عن قوة تخيله صور هائلة أو مشوهة يعذب بها، وهو نفسه هو الذي يوجدها من غير قسر قاسر ولو لم تكن ملائمة لطبعه المريض ما أوجدها، فهو وإن لم يكن متألماً من حيث انتهاء الصدور إليه نفسه، لكنه معذب بها من حيث إن العذاب ما يفر منه الإنسان إذا لم يبتل به بعد، ويحب التخلص

عنه إذا ابتلي به. وهذا الحد يصدق على الأمور المشوهة والصور غير الجميلة التي تستقبل الإنسان الشقي في دار آخرته، فقد بان أن العذاب خالد غير منقطع عن الإنسان الشقي الذي لذاته شقوة لازمة.

وقد استُشكل هاهنا بإشكالات واضحة السقوط بيّنة الفساد: مثل أن الله سبحانه ذو رحمة واسعة غير متناهية فكيف يسع رحمته أن يخلق من مصيره إلى عذاب خالد لا يقوم له شيء؟.

ومثل أن العذاب إنما يكون عذاباً إذا لم يلائم الطبع فيكون قسراً ولا معنى للقسر الدائم فكيف يصح وجود عذاب دائم؟.

ومثل أن العبد لم يذنب إلا ذنباً منقطع الآخر فكيف يجازى بعذاب دائم؟.

ومثل أن أهل الشقاء لا يقصر خدمتهم لنظام التكوين عن خدمات أهل السعادة. ولولاهم لم تتحقق سعادة لسعيد، فما هو الموجب لوقوعهم في عذاب مخلد؟.

ومثل أن العذاب للمتخلف عن أوامر الله ونواهيه انتقام، ولا يكون الانتقام إلا لجبر النقص الذي أورده العاصي الظالم على المنتقم المقتدر، ولا يجوز ذلك على الله تعالى فهو الغني المطلق فكيف يجوز منه العذاب وخاصة العذاب المخلد؟

فهذه وأمثالها وجوه من الإشكالات أوردوها على خلود العذاب وعدم انقطاعه.

وأنت بالإحاطة بما بيّناه من معنى خلود العذاب تعرف أنها ساقطة من رأس، فإن العذاب الخالد أثرٌ وخاصة لصورة الشقاء الذي لزمت الإنسان الشقي، فتصور ذاته بها بعد تمامية الاستعداد الشديد الذي حصل في ذاته القابلة لها بواسطة الأحوال العارضة لها المنتهية إلى اختياره، واشتداد الاستعداد التام هو الذي يوجب في

جميع الحوادث إفاضة الصورة المناسبة لسنخ الاستعداد، فكما لا يجوز السؤال عن علّة تحقق الأفعال الإنسانيّة بعد ورود الصورة الإنسانيّة على المادة لوجود العلة التي هي الصورة الإنسانيّة، كذلك لا معنى للسؤال عن لميّة ترتب آثار الشقاء اللازم، ومنها العذاب المخلد بعد تحقق صورة الشقاء اللازم، المنتهية إلى الاختيار فإنها آثارها وخواصها فبطلت السؤالات جميعاً، فهذا هو الجواب الإجمالي عنها.

وأما تفصيلا: فالجواب عن الأول: أن الرحمة فيه تعالى ليست بمعنى رقة القلب والإشفاق والتأثر الباطني فإنها تستلزم المادة ـ تعالى عن ذلك ـ ، بل معناها العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد التام الحاصل في القابل، فإن المستعد بالاستعداد التام الشديد يحب ما يستعد له ويطلبه ويسأله بلسان استعداده فيُفاض عليه ما يطلبه ويسأله. والرحمة رحمتان: رحمة عامة، وهي إعطاء ما يستعد له الشيء ويشتاقه في صراط الوجود والكينونة، ورحمة خاصة، وهي إعطاء ما يستعد الشيء في صراط الهداية إلى التوحيد وسعادة القرب. وإعطاء صورة الشقاء اللازم الذي أثره العذاب الدائم للإنسان المستعد له باستعداده الشديد لا ينافي الرحمة العامة بل هو منها، وأما الرحمة الخاصة فلا معنى لشمولها لمن هو خارج عن صراطها، فقول القائل: إن العذاب الدائم ينافي الرحمة، إن أراد به الرحمة العامة فليس كذلك بل هو من الرحمة العامة، وإن أراد به الرحمة الخاصة فليس كذلك لكونه ليس مورداً لها، على أنّ الإشكال لو تمّ لجرى في العذاب المنقطع أيضاً حتى أنواع العذاب الدنيوي، وهو ظاهر.

والجواب عن الثاني: أنه ينبغي أن يُحرَّر معنى عدم ملاءمة الطبع، فإنه تارة بمعنى عدم السِنْخِيّة بين الموضوع والأثر الموجود

عنده وهو الفعل القسري الذي يصدر عن قسر القاسر، ويقابله الأثر الملائم الذي يصدر عن طبع الشيء إذا اقترن به آفات ثم رسخت فيه فصارت صورة في الشيء وعاد الشيء يطلبه بهذا الوجود وهو في عين الحال لا يحبه كما مثلنا فيه من مثال الماليخوليائي. فهذه الآثار ملائمة لذاته من حيث صدورها عن طبعه الشقي الخبيث، والآثار الصادرة عن الطباع ملائمة، وهي بعينها عذاب لصدق حد العذاب عليها لكون الشيء لا يرتضيها فهي غير مرضية من حيث الذوق والوجدان في عين كونها مرضية من حيث الصدور.

والجواب عن الثالث: أن العذاب في الحقيقة ترتب أثر غير مرضي على موضوعه الثابت حقيقة، وهو صورة الشقاء، فهذا الأثر معلول الصورة الحاصلة بعد تحقق علل معدة، وهي المخالفات المحدودة، وليس معلولاً لتلك العلل المعدة المحدودة حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناه وهو محال. ونظيره أن عللاً معدة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادة بالصورة الإنسانيّة فيصير إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيّة المعلولة للصورة المذكورة، ولا معنى لأن يسأل ويقال: إن الآثار الإنسانيّة الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائمياً سرمدياً لحصول معدات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علتها الفاعلة ـ وهي الصورة الإنسانيّة ـ موجودة معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً.

والجواب عن الرابع: أن الخدمة والعبودية أيضاً مثل الرحمة على قسمين: عبودية عامة، وهو الخضوع والانفعال الوجودي عن مبدإ الوجود، وعبودية خاصة وهو الخضوع والانقياد في صراط الهداية إلى التوحيد، ولكل من القسمين جزاء يناسبه وأثر يترتب عليه

ويخصه من الرحمة، فالعبودية العامة في نظام التكوين جزاؤها الرحمة العامة، والنعمة الدائمة والعذاب الدائم كلاهما من الرحمة العامة، والعبودية الخاصة جزاؤها الرحمة الخاصة، وهي النعمة والجنّة وهو ظاهر، على أنّ هذا الإشكال لو تم لورد في مورد العذاب المنقطع الأخروي بل الدنيوي أيضاً.

والجواب عن الخامس: أن العذاب الدائم مستند إلى صورة الشقاء الذي في الإنسان كما عرفت، وإلى الله سبحانه بالمعنى الذي يقال: في كل موجود: إنه مستند إليه تعالى لا بمعنى الانتقام وتشفي الصدر المستحيل عليه تعالى. نعم، الانتقام بمعنى الجزاء الشاق والأثر السيئ الذي يجزي به المولى عبده في مقابل تعدّيه عن طور العبودية، وخروجه عن ساحة الانقياد إلى عرصة التمرد والمخالفة مما يصدق فيه تعالى، لكن لا يستلزم كون العذاب انتقاماً بهذا المعنى إشكالاً البتة»[1]

6 ـ سريان العشق والإدراك في كافة الموجودات

ومن التعاليم التي أكدها الكتاب والسنة كثيراً أن كافة موجودات العالم حتى الجمادات والنباتات والحيوانات تتمتع بالإدراك والشعور والعشق [لبارئها]. وقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تفيد أن كل ما في السماوات والأرضين تسبح ذات الحق تعالى وتحمده، وليس هناك موجود غافل عن عبادته والسجود له أو جاهل بها. والآن نشير إلى بعض هذه الآيات القرآنية:

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 622 ـ 628.

(2) سورة الحشر: الآية 1؛ سورة الصف: الآية 1.

وقد ورد ما يشبه هذا التعبير مع قليل من الاختلاف في الآية (1) من سورة الحديد، والآية (24) من سورة الحشر، والآية (1) من سورة الجمعة، والآية (1) من سورة التغابن أيضاً.

﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1].

ويتبين من هذه الآية بوضوح أن كافة موجودات العالم تسبح ذات الحق تعالى وتحمده، إلّا أن الإنسان لا يفقه تسبيحها. وكما قال بعض المفسرين فإن هذه الآية تشير إلى أنه ليس المقصود من التسبيح والتحميد الدلالة التكوينية للموجودات على كمالات ذات الحق (تبارك وتعالى)؛ لأنّ إدراك ذلك أمر سهل وبسيط على الإنسان.

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[2]. وهذه الآية تدل على أنّ الله تعالى خاطب السماوات والأرض وأمرهما بتنفيذ أمر ما وقد سمعن نداءه وأعلَنّ الطاعة والانقياد.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾[3]. وهذه الآية تنسب تسبيح ذات الحق لكل من في السماوات والأرض والطيور أيضاً، وتخبر بصراحة عن معرفتهم بالصلاة والتسبيح، وتتحدث آيات أخرى عن تسبيح وخشية الأحجار والجبال[4].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 44.

(2) سورة فصلت: الآية 11.

(3) سورة النور: الآية 41.

(4) سورة البقرة، الآية 74؛ وسورة الحشر: الآية 21.

وتوجد في القرآن المجيد الكثير من الآيات الدالة على أنّ أعضاء الإنسان وجوارحه بل إنّ كل موجودات العالم تنطق يوم القيامة وتشهد على أفعال الإنسان وغيره. ومعلوم أن أداء الشهادة في الآخرة منوط بتحملها في الدنيا وذلك غير ممكن من غير الوعي والشعور[1]. وتحدث القرآن الكريم في سورة النمل عن إدراك وشعورٍ وإحساسٍ، وأيضاً تكلم واستدلال وإبلاغ من النملة والهدهد[2].

وتوجد روايات كثيرة منقولة في كتب الشيعة والسنة على عموم إدراك وشعور وعبادة وتسبيح كافة الموجودات. وقد نقل العلّامة الطباطبائي عدداً منها في المجلد الثالث عشر من تفسير الميزان، ثم قال بعد ذلك: «والروايات في تسبيح الأشياء على اختلاف أنواعها كثيرة جداً»[3]. أو قوله «وقد استفاضت الروايات من طرق الشيعة وأهل السنة أن للأشياء تسبيحاً ومنها روايات تسبيح الحصى في كف رسول الله (ص)»[4].

إن الدلالة الصريحة للآيات والروايات على الإدراك والشعور والعشق لله في كافة الموجودات مما لا يقبل الإنكار.

الإشكالية

إن ما يؤدي إلى الإشكال في هذا الأمر، عدم انسجام هذه المقولة الدينيّة مع العلم والعقل والواقع المحسوس؛ لأنّ إثبات الإدراك والشعور والعشق للجمادات والنباتات، لا يمكن إثباته

---

(1) سورة فصلت: الآيات 21 ـ 22؛ وسورة يس: الآية 65؛ سورة الزلزال: الآيات 5 ـ 6.

(2) سورة النمل: الآية 28.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص 169.

(4) المصدر نفسه، ص 154.

بالقوانين العلميّة والاستدلال العقلي. وأصل الفرق بين الإنسان والحيوان عن الجمادات والنباتات في أنها فاقدة للشعور والإدراك والعشق والإرادة. يضاف إلى ذلك أنّه قد ثبت في الفلسفة أن الإدراك والشعور لا يتحقق بدون التجرد عن المادة؛ ولذا ورد أنّ: كلّ عالم مجرّد وكلّ مجرّد عالم. وذكر صدر المتألهين في المجلد الثالث من الأسفار، أدلة على إثبات تجرد العلم والعالم[1].

والآن ما الذي يمكن قوله في حلِّ هذا التعارض والتناقض؟ فهل يجب أن نقدم العقل ونرفع اليد عن مضمون الكتاب والسنة أم بالعكس، بأن نتقيد بالكتاب والسنة ونغض الطرف عن حكم العقل؟

معالجة ونقدها

إنّ الجواب الذي ذكره بعضهم لهذه الشبهة هو أنّ التعارض إنما يصح في حالة كون المقصود من التسبيح والتحميد في الآيات والروايات هو التسبيح والتحميد الشعوري الواعي وبلسان القال، وليس الأمر كذلك، بل المقصود هو التسبيح والحمد التكويني وبلسان الحال؛ أي إنّ النظام العجيب المشهود في خلقة الظواهر يشير إلى وجود الله وعلمه وقدرته وحكمته بلسان الحال، كما إنّ الانسجام والوحدة الحاكم في الوجود، تحكي عن توحيد الله.

ولا بدّ من القول: إنّ أصل هذه النقطة وهي دلالة العالم بما فيه من العجائب بدلالة التكوين وبلسان الحال على الله تعالى وصفاته، مسألة صحيحة ومقبولة. لكن اعتبار معنى كهذا هو المقصود من الآيات المذكورة أو محصوراً بهكذا معنى فهو مورد تأمّل وإشكال؛ لأنه قد وردت في الآيات المذكورة مفاهيم تدل بنحو

(1) ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج3، ص 487.

واضح على وجود الإدراك والشعور والتسبيح والتحميد والعبادة بلسان الحال، مثل خشية الله، الخشوع، العلم بالعبادة والتسبيح وأن الناس لا يفقهون تسبيح وتحميد الموجودات. وأساساً فإنّ ألفاظ التسبيح والتحميد وأمثالها ظاهرة في التسبيح والتحميد الواعي وحملها على التحميد والتسبيح التكويني غير الواعي، حمل على معنى مجازي ويحتاج إلى قرينة.

معالجة صدر المتألهين

وأجاب صدر المتألهين في كتبه المختلفة بأن كل الموجودات تتمتع بقدار من الإدراك والوعي والشعور والعشق. ولهذا فإطلاق التسبيح والتحميد والعبادة في حقها إطلاق حقيقي وليس مجازياً.

واستدلال ملّا صدرا القائم على أصالة الوجود والوحدة الحقيقيّة لكافة مراتبه التشكيكيّة ونظراً لتساوق الوجود والكمال، وكلما كانت هناك حقيقة الوجود كانت هناك كمالاته بالضرورة. وبعبارة أخرى، فإن الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، من أوصاف وشؤون حقيقة الوجود؛ لأنه لا كمال خارج حقيقة الوجود، فأينما ظهرت تلك الحقيقة ظهرت كل صفاتها أيضاً[1]. يعتبر ملّا صدرا إثبات التوافق بين العقل والنقل في هذا المجال من إنجازاته ويشكر الله على ذلك.

نقد وتحليل

ويبدو لنا أن استدلال ملّا صدرا لإثبات عمومية الإدراك والشعور والحياة والعشق في كافة الموجودات، مخدوش وغير تام؛

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 117.

لأنه حتى لو كان الوجود مساوقاً للكمال والكمال مساوقاً للوجود، وكانت الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة أموراً وجودية، لكن القبول بذلك لا يدلُّ على أنّ كل موجود يتمتع بالإدراك والشعور والحياة. إن معنى تساوق الكمال والوجود هو أنه كلما كان هناك كمال، كان هناك وجود، وكلما كان هناك وجود فإن كمال في الجملة موجود، ولا يعني أنّه كلما كان هناك وجدت كافة الكمالات من العلم والقدرة والحياة أيضاً.

ومعنى أنّ كل الكمالات أمور وجودية هو أنّ الكمال ليس فيه جنبة عدمية، بل فيه جنبة وجودية. وشاهد ذلك أنّه إذا كان هناك موجود يتوفر على إحدى صفات الكمال كالعلم والقدرة وغيرها، فإنه يشعر بزيادة لا نقص. فضلاً عن ذلك، بالتوافر على أيٍّ صفة كمالية يحقق آثاراً جديدة لم تكن من قبل. وليس معنى وجودية الكمالات أنه كلما كان هناك وجود كانت هناك كافة الصفات الكمالية. ولا مانع ولا محذور أن تتحقق بعض الكمالات بسبب ميزاتها الخاصة في بعض مراتب الوجود لا في كلها، بل إنّ ملّا صدرا نفسه في بحث العلم أذعن بهكذا مسألة وأقام الأدلة المختلفة عليها. ونظريته هناك أن الموجودات المجرّدة فقط تتمتع بالإدراك والشعور ولا يوجد إدراك وشعور في الموجودات المادّية.

ومن أهم أدلته على هذا المدعى أنّ العلم ليس إلا حضور المعلوم أو صورته لدى العالم، والحضور لا سبيل له في عالم المادة؛ لأنّ المادة واجدة للامتداد والبعد فهي قابلة للانقسام. وكل جزء منها يقبل الانقسام وهذا الأمر يستمر إلى ما لا نهاية. وعليه، يمكن فرض جزء بين كل طرفين وهذا الأمر يصدق في مورد ذلك الجزء المتوسط. وبالتالي فإنّ هناك جزءاً حاجباً وفاصلاً بين كل جزء. ومعنى ذلك أن أجزاء الجسم الواحد غير حاضرة عند بعضها

فبطريق أولى لا تكون الأجسام الأخرى حاضرة عند ذلك الجسم. نستنتج من ذلك أنّ العلم والإدراك لا سبيل له في الأجسام، وكلما حصل إدراك فهو يكشف عن أنّ المدرك مجرد من المادة.

فضلاً عن ذلك، فعلى أساس الحركة الجوهرية، كل مادّي له امتداد رابع هو الزمان، أي إنّ المادة في ذاتها سيالة ولا ثبات لها وأن أجزاءها مبعثرة على سعة الزمان ومنتشرة. وبتعبير آخر، فإن حدوث كل جزء منها مقارن لانعدام الجزء السابق، وبالالتفات إلى فرض أنّ الجزء التالي لم يوجد بعد أيضاً، فإن كل جزء منه محفوف بالضرورة بجزأين عدميين. بناء على ذلك، لا تكون أجزاء الجسم حاضرة معاً في أفق الزمان؛ لأنه لا معنى للحضور بين الموجود والمعدوم.

بناء على ذلك، لا بدّ من القول إن بين نظريّة صدر المتألهين في مورد البحث (أي عمومية الدرك والشعور والعشق في كافة الموجودات حتى المادّيات والجمادات) ونظريته الأخرى القائلة بانحصار الإدراك والشعور والعشق بالموجودات المجردّة وانعدامه في الموجودات المادّية، تنافياً وعدم انسجام.

بالإضافة إلى ذلك، فإن لازم القول بعمومية الإدراك والشعور في كافة الموجودات أن نعتبر تقسيم الفاعل إلى فاعل بالطبع (فاقد للعلم والإرادة) والفاعل العلمي والإرادي، غير صحيح وأن كل الفواعل علميّة وإرادية، بينما يذعن كافة الفلاسفة ومنهم ملّا صدرا بهذا التقسيم. وقد أشار بعض الأعلام المعاصرين إلى التنافي في هذين النظريتين لصدر المتألهين[1].

---

(1) انظر: ملّا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 7، ص 153، تعليقة العلّامة الطباطبائي؛ مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 26.

جواب ملّا صدرا ونقده

والطريف أن ملّا صدرا أيضاً لم يكن غافلاً عن هذا التنافي، وتعرّض لمعالجة التعارض ورفعه في بعض كتبه. وخلاصة معالجته أن العلم كالجهل: بسيط ومركب. فالعلم البسيط هو إدراك الشيء مع الغفلة عن إدراك وتصديق المدرَك، وبتعبير آخر، في العلم البسيط يوجد علم؛ لكن لا يوجد علم بالعلم ولا بكيفية المعلوم. بناء على ذلك، العلم البسيط ينسجم مع الغفلة. فمثلاً كل فرد عالم بنفسه وبخالقه وربما كان غافلاً عن ذلك العلم وليس لديه معرفة بروحه وخالقه. أما العلم المركّب فهو إدراك الشيء مع الشعور والوعي بالإدراك وبالمدرك.

يرى ملّا صدرا أن العلم الموجود في كافة الموجودات حتى المادّيات، علم بسيط وليس علماً مركباً. ثم يشرح كيف أن كل الأفراد بل كل الأشياء لديها علم بسيط على الأقل بالله تعالى: والإدراك ليس إلا وجود المدرَك عند المدرِك، سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً، وسواء كان حضورياً أو حصولياً. وبناءً على ذلك عندما نقول: إننا أدركنا شيئاً، فمعناه أن وجود ذلك الشيء حاضر عندنا، ولما ثبت في محله أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم، ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء. ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينيّة متعلقة مرتبطة بالوجود الإلٰهيّ، وأن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذاً إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحق تعالى: لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثيّاته

يرجع إلى نفس ذاته، فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأي إدراك كان، فقد أدرك الباري وإن غفل عن هذا الإدراك ـ إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله، وروي معه وفيه والكل صحيح ـ فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان... وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه، عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه ـ وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1].

وفي موضع آخر يشير ملّا صدرا إلى تلك النقطة بإجمال:

«كما إنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقيّة التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها، عارفة بخالقها ومبدعها كما مرّ تحقيقه في أوائل السفر الأول وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾؛ لأنّ هذا الفقه وهو العلم بالعلم لا يمكن حصوله إلا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان»[2].

ويقول المحقق ملّا هادي السبزواري في تعليقته على الأسفار في هذا البحث:

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 1، ص 116 ـ 119.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 117 ـ 118.

قوله (قدس سره) وهو العلم بالعلم، إشارة إلى قراءة «﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ بياء الغيبة لا بتاء الخطاب[1]؛ بمعنى أنّ كل الموجودات تسبح الله وتحمده، إلا أنها في فعلها ليس لديها علم بالعلم؛ لأنّ العلم بالعلم محصور بالموجودات المجردّة وما هو موجود في الموجودات المادّية هو ذلك العلم البسيط.

لكن الحقيقة أن هذه المعالجة مخدوشة وغير تامة؛ لأنه بغضّ النظر عن كون توجيهه بدون دليل، وما هو سوى ادّعاء ليس إلا، فإن أدلته في بحث العلم على تجرد الإدراك والمدرك وفقدان الدرك والشعور في المادّيات يشمل كل نوع من العلم سواء العلم البسيط والعلم المركّب ولا يختص بالعلم المركب، لأنّ كل علم سواء كان بسيطاً ومركباً يساوق الحضور وبدون الحضور الحقيقي سوف لن يتحقق إدراك، وقد ثبت بالبراهين المتعدّدة ومنها البراهين المتقدمة أنه لا حضور في عالم المادة.

والحاصل: إن ملّا صدرا ـ في رأينا ـ مهما حاول جاهداً إثبات عمومية الإدراك والشعور والعشق في كافة الموجودات، إلا أنه لم يوفق لإثبات مدعاه؛ كما إنه كان عاجزاً عن الجمع بين نظريتيه في باب العلم. وبناءً عليه، لم يتمكن من إثبات التوافق بين العقل والدين في هذا الموضوع بشكل صحيح.

دليل آخر ونقده

لقد أقام البعض برهاناً آخر لإثبات الدرك والشعور والعشق في كافة الموجودات؛ بهذا النحو: إن كافة مراتب الوجود ـ حتى مرتبة

---

(1) المصدر نفسه.

عالم المادة والطبيعة ـ رقيقة وتجلٍّ لذات الحق تعالى؛ لأنّ المعلول والمخلوق ليس إلا شعاعاً وجلوة في مقبل علته المفيضة للوجود، وبالنظر إلى أنّ كل كمال موجود في المرتبة الحقيقة والمرتبة العالية للوجود، لا بدّ أن يكون موجوداً في مرتبته النازلة ورقيقته، وإن كانت موجودة بنحو أدون، نستنتج أن كل كمالات الله تعالى كالعلم والقدرة والحياة والإرادة موجودة في كافة مراتب الوجود حتى مرتبة عالم المادة.

وهذا الاستدلال وإن كان أكثر إتقاناً من الاستدلال المتقدم لملا صدرا؛ لكنه ـ كسابقه ـ مخدوش وغير تام؛ لأنه أولاً لايوجد دليل قاطع على كلية القاعدة المذكورة: «أن كل كمال موجود في المرتبة العالية، لا بدّ أن يكون موجوداً في مرتبته النازلة أيضاً»؛ لأنه من الممكن أن تتحقق بعض الصفات الكمالية في المراتب العالية من الوجود فقط، ولا طريق لها في المراتب الدانية من الوجود. وصفات العلم والإدراك والحياة والقدرة والإرادة من هذا القبيل؛ لأنه وكما تقدم سابقاً فإن العلم مساوق للحضور ولا مجال للحضور في المرتبة المادّية وإنما يتحقق في المراتب العالية التي لها حظ من التجرد. ولما لم يوجد العلم والإدراك والشعور في مرتبة عالم المادة فلا سبيل لوجود الحياة والقدرة والإرادة والعشق أيضاً؛ لأنّ قوام كل هذه بالعلم والإدراك.

ثانياً: هل يمكن بالاستناد إلى القاعدة المذكورة اعتبارُ بعض صفات الله تعالى كالبساطة والوحدة والإيجاد والخالقية ووجوب الوجود جارية في كافة مراتب الوجود؟ يقيناً ليس كذلك، وهذا ما يشير إلى أن بعض الصفات تختص بالمراتب العليا من الوجود بل أعلى مراتب الوجود ولا سبيل لها في المراتب الدنيا.

نظريّة العلّامة الطباطبائي

يعترف العلّامة الطباطبائي بعدم الانسجام بين الادعائين المتقدمين لصدر المتألهين، ونظراً لاعتباره أدلة تجرد العلم والعالم وفقدان الشعور والعلم في المادّيات تامة وصحيحة، فإنه يسلك طريقاً آخر لتوجيه الآيات والروايات الدالة على عمومية التسبيح والتحميد في كافة الموجودات ويقول:

«ومعنى العلم بها [الموجودات المادّية] العلم بصورها المثالية والعقليّة، وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات. فالقدرة الفعلية، كما تقدم، هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الآثار، فيكون معنى القدرة في المادّيات هو كون صورها المثالية والعقليّة مبدأ لصدور آثارها؛ لأنّ القدرة التي تخص الأجسام والجسمانيات انفعالية بمعنى إمكان الصدور لا فعليته، ثم إذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع ثم في الحياة التي هي كون الشيء درّاكاً فعالاً»[1].

وقد ذكر بعض المحققين المعاصرين هذا التوجيه بصورة احتمال ـ بتعبير آخر ـ وهذه عبارته: «ويمكن أن يكون اسناد العلم والمحبة والخشية إليها [الكائنات المادّية] باعتبار صورها الملكوتية التي تظهر في القيامة»[2].

ويبدو أن توجيه هذين العلمين تام ولا إشكال فيه، وبذلك يمكن التوفيق بين العقل والنقل إلى حد ما في هذا المورد.

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 7، ص 153، تعليقة العلّامة الطباطبائي.

(2) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 265.

7 ـ خلق الأرواح قبل الأبدان

أحد الأبحاث المهمة في علم النفس وموضع اهتمام الحكماء هو البحث عن تقدم وعدم تقدم خلق النفس على البدن[1]. يرى أفلاطون والأفلاطونيون أن النفس كانت قبل تعلقها بالبدن، موجودة في عالم أعلى وأكمل، وهو عالم المثل والمجردات؛ لكنها تعلقت في البدن بعد الخلق.

ويرى أرسطو وأتباعه وأكثر الحكماء المسلمين أن حدوث النفس مقارن لحدوث البدن؛ أي إنّه مقارن لتمامية البدن من حيث الخلقة، خلق الله تعالى الروح المجردّة وربط بينهما. وتعتقد هذه الطائفة أن الروح كانت ـ منذ وجودها ـ موجوداً مجرداً وروحانياً والله سبحانه هو الذي يوثق الارتباط بين هذا الموجود الروحاني والبدن الجسماني. وبعبارة أخرى: إنّهم يعتبرون النفس «روحانية الحدوث روحانية البقاء».

إلا أن صدر المتألهين وأتباع الحكمة المتعالية يعتقدون أن النفس في بداية حدوثها ليست مجردّة وروحانية، بل كانت في البداية موجوداً مادّياً وجسمانياً وبعد مدة ومن خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية والتحوّلات الجوهرية التي تحدث في المادة تصل إلى مرحلة التجرد. فهذه الطائفة ترى النفس «جسمانيّة الحدوث روحانية البقاء». يقول الأستاذ الشهيد مطهري في هذا الشأن:

«لقد استنتج صدر المتألهين، من الأصول العالية والمحكمة التي

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 330؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج 2، ص 389؛ أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، ج3، ص 368.

أسسها، أنه فضلاً عن الحركات الظاهريّة والعرضيّة والمحسوسة الحاكمة على ظاهر العالم، توجد حركة جوهرية وعمقاً غير محسوس حاكمٌ على جوهر العالم. والنفس والروح حاصل هذه الحركة. إن مبدأ تكوّن النفس هو تلك المادة الجسمانيّة. وللمادة ذلك الاستعداد أن تنشيء في أحضانها موجوداً من طبقة ما وراء الطبيعة. وأساساً ليس هناك حائل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. ولا يوجد أيّ مانع من تحول موجودٍ مادّي في مراحل الرقي والتكامل إلى موجود غير مادّي»[1].

ويقول صدر المتألهين حول التطوّرات والتحوّلات التي تطرأ على النفس:

«فللنفس الإنسانيّة نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة، فالنشآت السابقة على الإنسانيّة كالحيوانيّة والنباتيّة والجمادّية والطبيعة العنصرية، والنشآت اللّاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه»[2].

الإشكالية

يُعتبر هذا البحث أحد الموارد التي يتوهم فيها وجود التنافي وعدم الانسجام بين العقل والدين. فمن جهة يعتقد الحكماء المسلمون بحدوث النفس مقارناً لحدوث البدن، ويأتون بأدلة متعدّدة على استحالة خلق الروح قبل البدن، إلّا أن من جهة أخرى، يستفاد من بعض الآيات والروايات أن الروح الإنسانيّة ولا سيما روح النبي الأكرم (ص) وأرواح المعصومين (ع) كانت مخلوقة قبل الأبدان في

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 13، ص 34 ـ 35.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 378.

هذا العالم بآلاف السنين. فهل يوجد تنافٍ وعدم انسجام في هذا الباب بين العقل والدين؟ ومن الأدلة على رد نظريّة تقدم خلق الروح على البدن ما يأتي:

1 ـ إذا كانت النفس موجودة قبل التعلق بالبدن، فلن يوجد حينئذٍ حاجب ومانع بينها وبين عالم الغيب والحقائق العلوية. وحينئذٍ سوف لن تكون ضرورة لتعلقها بالبدن بل سوف لن يكون له أثر إلا تنزلاً لمقامها وضياعاً لها في عالم المادة.

مضافاً إلى ذلك، فلن يكون هناك تبرير معقول لاختصاص كل نفس ببدن معيّن؛ لأنه لا أولوية ولا رجحان لنفس بعينها لتتعلق ببدن معيّن. ونظراً لأنه في عالم المجردات لا معنى للتغير ووقوع الحوادث، فلا يُتوقع حدث وتغير يبرر هذا الاختصاص[1].

2 ـ حقيقة وهويّة النفس، هويّة تعلقية بالمادة (البدن) وتلك الهويّة هي التي جعلت النفس محتاجة للبدن. وليست نسبة النفس إلى البدن من قبيل إضافة الراكب والمركوب، والمالك والمملوك، أو الأب والابن ليمكن بإهمال هذه العلاقة والنسبة الخاصة أن تحفظ حقيقتها وهويتها الذاتية. بل إن نسبة النفس إلى البدن من قبيل نسبة الصور النوعية المادّية، إلى المادة حيث يؤديّ إلغاء هذه النسبة والرابطة إلى إلغاء أصل هويتها وحقيقتها الوجودية. ونظراً لذلك، فإن عدم تقدم النفس على البدن وحدوثها بحدوث البدن أمر واضح وبديهي[2].

3 ـ إذا كانت النفس متقدمة على البدن فلازم ذلك أن النفس التي

(1) انظر: قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، ص 445.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 373 ـ 375.

هي شيء واحد مفارق للمادة ومخالط للمادة؛ أي إنّها من حيث عدم تعلقها بالمادة فهي مفارقة للمادة بالضرورة، ومن حيث إنّها تتعلق بعد ذلك بالبدن لا بدّ أن تكون مخالطة للمادة. ومعلوم أن أمراً كهذا محال. وقد عزا ملّا صدرا هذا البرهان إلى بعض الفضلاء[1].

4 ـ إن لازم القول بالنفوس الكثيرة في الأزل، أن نقبل بتحقق التعدد وكثرة الأفراد في نوع واحد بدون وجود المادة والمادّيات والتمايزات العارضية؛ (لأنّ نفوس البشر من حيث النوع واحدة) مع علمنا بأن كثرة الأفراد في عالم المجردات والمفارقات المحضة غير معقول[2].

5 ـ إذا اعتبرنا النفس قديمة وأزلية، فلازم ذلك تعطيلها في مدة لا غير متناهية من التصرف وتدبير البدن والذي سيكون محالاً؛ لأنّ هويّة النفس تلك الهويّة التعلقية بالبدن وتدبيره[3].

وكما أشرنا من قبل، ففي الجانب المقابل بعض الآيات والروايات التي تدل على خلق الأرواح قبل الأبدان، نشير هنا إلى بعضها:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 377.

(2) المصدر نفسه، ص 373.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة الأعراف، الآيتان: 172 ـ 173.

فهذه الآية تدل على أنّ كل البشر أُخذ عليهم في نشأةٍ قبل هذه النشأة وقبل الحياة الدنيا الشهادة على الإيمان والاعتراف بوجود الله وتوحيده، وقد شهد كل الناس على تلك الحقيقة وأعلنوا وفاءهم بميثاق التوحيد.

ويرى بعض كبار المفسرين أنّ قصة آدم وحواء ودخولهما الجنّة وخروجهم منها والهبوط إلى الأرض ناظرة إلى وجود الإنسان في نشأة مثالية برزخيّة أكمل من عالم الطبيعة؛ أي إنّ آدم وحواء قبل أن يأتيا إلى عالم الطبيعة هذا، كانا موجودين في مرحلة أكمل ثم هبطا إلى هذا العالم[1].

وجاء في الرواية أن ابن الكواء جاء إلى أمير المؤمنين (ع) فقال: «يا أمير المؤمنين أخبرني عن الله (تبارك وتعالى) هل كلم أحداً من ولد آدم قبل موسى؟ فقال علي (ع): قد كلّم الله جميع خلقه برّهم وفاجرهم وردوا عليه الجواب، فثقل ذلك على ابن الكوا ولم يعرفه، فقال له: كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال له: أوَ ما تقرأ كتاب الله إذ يقول لنبيه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ فقد أسمعهم كلامه وردوا عليه الجواب كما تسمع في قول الله يا ابن الكوا، «قالُوا بَلى» فقال لهم: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لا إله إلّا أنا، وأنا الرحمان فأقروا له بالطاعة والربوبيّة، وميز الرسل والأنبياء والأوصياء، وأمر الخلق بطاعتهم فأقروا بذلك في الميثاق، فقال الملائكة عند إقرارهم: شهدنا عليكم يا بني آدم أن تقولوا يوم القيمة إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ»[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 212.

(2) **تفسير العياشي** والسيّد الرضي، **الخصائص**، وخصائص السيّد الرضي، نقلاً عن: الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص 422.

قال العلّامة الطباطبائي بعد ذكر هذه الرواية:

«وفي الرواية دلالة ظاهرة على أنّ هذا التكليم كان تكليماً حقيقياً لا مجرد دلالة الحال على المعنى. وفيها دلالة على أنّ الميثاق لم يؤخذ على الربوبيّة فحسب بل على النبوة وغير ذلك»[1].

وورد في رواية أخرى: عن الصادق (ع) في تفسير ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ قلت معاينة كان هذا؟ قال: نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحدٌ مَن خالقه ورازقه. فمنهم من أقر بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه فقال الله ﴿فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ﴾[2].

والروايات الدالة على العهد والميثاق في عالم الذر وفي مرتبة قبل إيجاد الإنسان في هذه الدنيا، كثيرة جداً ولا حاجة لذكرها. وقد ذكر العلّامة الطباطبائي طائفة من تلك الروايات في المجلد الثامن من تفسيره ذيل الآية المتقدمة. وكل تلك الروايات تحكي عن وجود الإنسان في مرتبة ونشأة أخرى قبل هذه الدنيا، وقد كلّمه الله وأخذ منه ميثاقاً وعهداً وقد أقرّ الإنسان بذلك والتزم به. ونظراً لأنّ أبدان البشر لم تكن قد خُلقت في تلك المرتبة، فلا بدّ من حملها بالضرورة على تقدم الأرواح على الأبدان.

وجاء في حديث آخر أنّ: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 244.

(2) القمي، **تفسير القمي**، ج1، ص 248.

منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[1]. وجاء في حديث آخر عن النبي (ص) أنه قال: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[2] وورد أيضاً في حديث آخر: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[3]. ونقل عن عيسى المسيح (ع): «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين»[4]. أو قوله (ع): «لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها»[5].

المعالجة

إن الأدلة العقليّة والفلسفيّة من جهة ـ كما تقدم ـ تدل على حدوث النفس مقارنة لحدوث البدن، ومن جهة أخرى فقد دلّت الكثير من الآيات والروايات على تقدم خلق الروح على البدن. وعند الجمع بين العقل والنقل، فإنّ صدر المتألهين وهو مبتكر نظريّة كون الروح «جسمانيّة الحدوث روحانية البقاء» يقول إنّ المقصود من الأرواح ليس هو النفوس البشريّة بتلك التعيّنات والتميزات الدنيوية، وإلا يلزم منه المحالات المذكورة وتعطيل قواها؛ لأنّ النفس من حيث إنّها نفس، ليست إلا صورة متعلقة بتدبير البدن ولها قوى ومدارك بعضها حيوانيّة وبعضها نباتيّة، بل المراد أن النفس لها وجود آخر بدليل مبادئ وجودها في عالم العلم الإلٰهيّ، وهي الصور المفارقة والمثل الأفلاطونية. والنفوس الكاملة لها أنحاء وأطوار من

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، 332.

(2) المصدر نفسه، ص 331.

(3) المصدر نفسه، ص 306.

(4) المصدر نفسه، ص 307.

(5) المصدر نفسه.

الوجود، فإحدى نشآتها قبل الطبيعة ونشأتها في الطبيعة ونشأتها الثالثة بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية. وهذا الكلام مبني على ثبوت الأشد والأضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادّية وعلى تحقيق المبادئ والغايات؛ فإن نهايات الأشياء هي بداياتها[1].

يرى ملّا صدرا أنّ موجودات هذا العالم، كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها لها أنحاء وأطوار من الوجود، بعضها طبيعي وبعضها نفسي، وبعضها عقلي وبعضها إلهي وسماوي. وعندما تتعقل أو تتخيل الأرض والسماء فإنه في الحقيقة، قد تحقق في عقلك سماء عقليّة وفي خيالك سماء خيالية. وكل منها سماء بالحقيقة لا مجازاً، كما إنّ ما في الخارج سماء أيضاً. بل إنّ السماء العقليّة والخيالية، أولى باسم السماء؛ لأنّ ما موجود في الخارج مخلوط ومغشوش بأمور عارضية خارجة عن ذات السماء. وبسبب الحركة الزمانية فإنها عرضة للتغيرات ومقترنة بالأعدام والظلمات. وكل أنواع هذا العالم بهذا النحو.

ولكل هذه الموجودات وجود أعلى وأكمل في العالم العقلي والعلوي. والآن ما المحذور في أن يكون للنفوس البشريّة، التي تعتبر صوراً نوعية، نشأة أخرى في عالم عقلي ومثالي. فمن يظن أن المعنى الذي له وجودات متعدّدة من حيث النشآت المختلفة، يوجب انقلاب الماهيّة وبطلان الحقيقة، سيكون العلم بحقيقة شيء من الأشياء عنده ممتنعاً ومحالاً؛ لأنّ العلم، بالأشياء الغائبة هو وجود صور مطابقة لها عند العالم وصورة الشيء تلك تارة تكون خيالية

---

(1) المصدر نفسه، ص 332.

وأخرى تكون حسّيّة بحسب القوة العالمة بها[1].

ويلفت ملّا صدرا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في هذا العالم، له كثرة وتعدد وترتيب زماني خاص ووضع بالنسبة إلى بعضها. وما يجب الإذعان به هو أن النفوس الكثيرة غير المتناهية لهذا العالم، لها صور عقليّة في العالم العلوي والعقلي وتتمتع بما لا يتناهى من القوة والشدة في التأثير والإيجاد والفاعلية، ونعلم وجود فرقٍ بين ما لا يتناهى في الشدة والقوة وما لا يتناهى في المدة والعدد[2]. والمبدأ العقلي والعلوي الذي نشأت منه كل تلك النفوس الكثيرة، غير متناهٍ من حيث القوى والجهات والحيثيّات الوجودية، ولا تضعف قوته الوجودية مهما صدرت منه نفوس بل يبقى محتفظاً بحالته السابقة بدون أي ضعف وتغير؛ لأنّ ذلك العقلي مبدع. وليس وجود النفوس اللامتناهية في مرتبة العالم العقلي بنحو الكثرة العددية والترتيب الذاتي والزماني والوضعي[3].

ويبدو أن المولوي (جلال الدين الرومي) يشير إلى ذلك المعنى في أبياته الآتية:

كنّا بنحو الانبساط وكلنا جوهر واحد
لم يكن لنا رأس ورجل جميعنا
كنّا جوهراً واحداً ومثل الشمس
لم تكن فينا أي عقدة وكنّا صافين كالماء
وعندما ظهر ذلك النور في صورة
تكثّرنا مثل ظلال الشرفة

---

(1) المصدر نفسه، ص 332.

(2) المصدر نفسه، ص 371.

(3) المصدر نفسه، 367.

حطموا تلك الشرفة بالمنجنيق
لكي يذهب الفرق بين المجموعة[1]

كما تشير الأبيات الآتية للمير فندرسكي أيضاً إلى تلك الحقيقة:

الفلك بهذا النجوم،
وحسناً وجيلاً
هناك صورة في الأسفل
لكل ما في الأعلى
وتلك الصورة السفلى
إذا ارتقت بمرقاة المعرفة
ترتفع للأعلى لتتحد
مع أصلها الصورة
العقلي اللامتناهية والخالدة
مع الجميع وبدونهم، مجموعة وواحدة
وهذا الكلام لا يتيسر
لأهل الفهم الظاهري
ولو كان مثل أبي نصر

---

(1) جلال الدين الرومي، **المثنويّ المعنوي**، تصحيح نيكلسون، الأبيات 363 ـ 366. والنص الفارسي، هو:

منبسط بوديم ويك گوهر همه　　بى سر وبى پابديم آن سر همه
يك گهر بوديم وهمچون آفتاب　　بى گره بوديم وصافى همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره　　شد عدد چون سايه هاى كنگره
كنگره ويران كنيد از منجنيق　　تا رود فرق از ميان اين فريق

وأبي علي سينا[1]

يرى ملّا صدرا أن نسبة القول بقِدَم وأزلية النفوس بتعيّنات هذا العالم إلى كبار المتقدمين كأفلاطون وغيره، كذب وافتراء. وكيف تصح هذه النسبة وهؤلاء الأعلام يعترفون بحدوث الطبيعة والأجسام وتجددها وقابليتها للزوال؟ أما إذا كان مقصود هؤلاء الأعلام بذلك، قِدَم وأزلية النشأة العقليّة السابقة على النشأة التعلقية فلا محذور فيه؛ لأنه حينئذٍ لا يعني قدم النفوس بتعيّنات هذا العالم ولا يعني تناسخ الأرواح وتنقلها في الأبدان المختلفة، ولا بدّ من حمل الآيات والروايات الدالة على تقدم النفوس والأرواح على الأبدان على المعنى المتقدم[2].

نظريّة العلّامة الطباطبائي

للعلّامة الطباطبائي في تفسير آية الذر في تفسيره الميزان، نظريّة حول وجود الإنسان في نشأة الذر، والتي ترجع إلى نظريّة صدر

---

(1) نقلا عن: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 5، ص 145. والأصل الفارسي هو:

چرخ با اين اختران نغز وخوش وزيباستى
صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى
صورت زيرين اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همى با اصل خود يكتاستى
صورت عقلى كه بى پايان وجاويد بود
با همه وبى همه مجموعه ويكتاستى
اين سخن را در نيابد هيچ فهم ظاهرى
گر بو نصر ستى وگر بو علي سيناستى

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 8، ص 374.

المتألهين تلك. فهو أيضاً يعتقد أنّ الإنسان له نشأة قبل هذه الدنيا ونشأة بعد هذه الدنيا. والإنسان في النشأة التي قبل هذه الدنيا كان قد عرف الله تعالى وسمع خطابه وتم الميثاق حينذاك. والسيد العلّامة يستند في كلامه هذا إلى الآية 21 من سورة الحجر[1]؛ لأنَّ ـ وفقاً لاستنتاجه ـ دلالة هذه الآية أن كل موجود عند الله تعالى موجود وسيع وغير محدود في خزائنه وعندما ينزل إلى الدنيا يُحدد ويُقدر. وللإنسان الذي هو أحد الموجودات، سابقة وجود عند الله وفي خزائنه والذي يصبح محدوداً بعد النزول إلى هذه الدنيا. ومقتضى الآيات المتقدمة أنّ للعالم الإنسانيّ بسعته كلها وجوداً جمعياً عند الله تعالى، وهي وجهة كل موجود إلى الله تعالى وقد أفاضها سبحانه، وفي تلك الوجهة لا يغيب أي فرد عن الآخر ولا يغيب الأفراد عن الله ولا الله عن الأفراد؛ لأنه ليس من المعقول أن يغيب الفاعل عن فعله والصانع عن صنعه، وهذه هي الحقيقة التي عبَّر سبحانه عنها بالملكوت فقال جلّ ذكره: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[2]، أما الوجه الدنيوي الذي نشاهده من الإنسان، ونجد أن آحاد الناس وأحوالهم وأعمالهم يقسمون على قطعات الزمان وينطبقون على مرور الليالي والأيام. ونرى أيضاً أن الإنسان محجوب عن بارئه بسبب توجهه إلى التمتعات المادّية الأرضية واللذائذ الحسّيّة. وكل هذه الأحوال متفرعة على الوجهة الأخرى للحياة السابقة على هذه الحياة، وهذه الحياة الدنيوية متأخرة عنها. فيتضح بذلك أنّ هذه النشأة الدنيوية للإنسان مسبوقة بنشأة إنسانيّة أخرى وهي عين هذه النشأة، سوى أن الأفراد الموجودين فيها ليسوا محجوبين عن ربِّهم. وفي تلك النشأة

---

(1) ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾.

(2) سورة الأنعام: الآية 75.

يشاهدون وحدانية ربّهم في الربوبيّة، وهي مشاهدة عن طريق **مشاهدة** أنفسهم وليس عن طريق الاستدلال، بل من حيث إنّهم ليسوا **منقطعين** عنه ولا يرونه غائباً ولا لحظة واحدة. ولذا يعترفون به وبكل حقيقة تنتسب إليه[1].

دراسة نقد

يبدو أن توجيه صدر المتألهين والعلّامة الطباطبائي في الجمع بين العقل والنقل في باب «تقدم خلقة الروح على البدن» لا يخلو من خدشة أيضاً؛ لأنّه يستفاد من كلماتهم ومبانيهم المتقدمة أن كل موجودات هذا العالم ومنها النفوس البشريّة كانت قبل إيجادها المادّي في مرتبة عالم الطبيعة، موجودة في مرتبة العالم العلوي والعقلي بنحو جمعي وبسيط، وهي عالمة بالحقائق في تلك المرتبة. وهذا المعنى لا يتناسب إلى حد ما مع ظواهر الآيات والروايات المتقدمة في باب «خلق البشر قبل هذه النشأة». والأدلة المذكورة ظاهرة بل صريحة في أن كل إنسان كان موجوداً في نشأةٍ أخرى قبل النشأة الدنيوية، مثلاً آية الذر والروايات التي حولها، تدل على أنّ كل واحد من البشر كان موجوداً في عالم آخر وقد أخذ منه الميثاق. والأسماء الظاهرة والضمائر التي استعملت فيها كلها بصيغة الجمع. فالخطاب من الله تعالى كان لكل واحد من البشر وقد استجابوا له أيضاً بنحو منفرد. ومن أهم الشواهد على على التعدد والتكثّر في عالم الذر ما جاء في بعض الروايات، أن بعض البشر في ذلك العالم أقروا باللسان وأنكروا بالقلب وآخرون صدقوا بالقلب وأقرّوا باللسان أيضاً.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 416 ـ 418.

وتدل رواية «الأرواح جنود مجندة» التي مرّت سابقاً أيضاً على كون الأرواح طوائفاً في عالم الذر. أو الرواية الأخرى التي ورد فيها أن الله تعالى أمر البشر أن يدخلوا النار فامتثل أصحاب اليمين ودخلوا النار فصارت النار عليهم برداً وسلاماً، ولم يمتثل أصحاب الشمال فلم يدخلوا النار. وجاء في رواية أخرى أن الله تعالى خلق بعض الناس من طينة الجنّة وخلق آخرين من النار، فاللذين خلقوا من طينة الجنّة اعترفوا هناك بولاية أهل البيت، واللذين خلقوا من طينة النار أنكروا ولايتهم.

وهذه الروايات وغيرها كلها تدل على أنّ البشر كانوا متعددين في ذلك العالم السابق أي كانت الكثرة والتعدد حتى في عالم الميثاق[1]. وهذا المعنى لا يتناسب مع توجيه صدر المتألهين الذي تحدث عن وحدة وبساطة كل النفوس بل كل الأشياء في عالم العقل. فضلاً عن ذلك، ففي عالم العقل وهو عالم التجرد المحض، كل الحقائق مشهودة لا مجال للإنكار والعصيان والتمرد، بينما دلّت الروايات المتقدمة على وجود مثل ذلك في العالم السابق.

وربما لم يكن مراد أفلاطون بعالم المُثل كما فسره ملّا صدرا؛ لأنه أولا: التعابير المنقولة عن أفلاطون أن أرواح الناس قديمة في عالم المثل، وبعد خلق الأبدان تلتحق بها وتنسى معلوماتها السابقة وما تتعلمه في هذا العالم بالحقيقة تذكّر لا تعلم. وهذا لا ينسجم مع نظريّة ملّا صدرا القائلة بوجود النفوس البشريّة بصورة بسيطة وجمعية في النشأة العقليّة .**ثانياً**: إن أفلاطون يتكلم عن عالم المثل أي جمع مثال، وهو ما يؤشر إلى التعدد والتكثّر في ذلك العالم ما لا ينسجم مع نظريّة ملّا صدرا.

---

(1) انظر في هذا الشأن: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 21 ـ 430.

وربما قيل أن التعدد والتكثّر في عالم العقل يمكن حله بالقبول بالعقول العرضية، لأنّ على ضوء تلك النظريّة يمكن الاعتراف بتعدد العقول في عرض بعضها في تلك النشأة العليا.

إلا أنّ الحقيقة أنّ القول بالعقول العرضية لا يمكن أيضاً أن يحلّ الإشكالية المذكورة؛ لأنه **أولاً**: التعدد الذي يحصل بالقول بالعقول في العالم الأعلى تعدد العقول بعدد أنواع هذا العالم لا تعدد أفراده. والقائلون بالعقول العرضية يعتقدون أنّ كل واحد من أنواع هذا العالم، له ربّ النوع في العالم الأعلى، والمقصود من العقول العرضية هي أرباب الأنواع تلك الموجودة في النشأة العقليّة. وبناءً على ذلك لا يمكن حل إشكالية تعدد النفوس التي تعدادها بعدد أفراد الإنسان بالاعتراف بالعقول العرضية .**وثانياً**: لا معنى للمعصية والكفر والإنكار والتكذيب في عالم العقول، بينما المستفاد من الروايات أن بعض الناس ارتكبها في عالم الميثاق.

ويبدو أنّ أفضل وجه لتبرير نشأة الميثاق ووجود الأرواح قبل الأبدان هو عالم المثال لا عالم العقل. ففي عالم المثال وإن لم تكن المادة موجودة، إلّا أن بعض أوصاف المادة يمكن أن تشاهد. وهناك يتصوّر تعدد الأفراد وتنوع الصور والأشكال وكما يوجد إيمان وطاعة توجد كفر ومعصية.

وما يثير الدهشة أن العلّامة الطباطبائي، يعتبر قصة جنة آدم وحواء وعصيانهما وخروجهما منها تتعلق بعالم المثال والملكوت[1]. والظاهر أن مشاهدات النبي (ص) ليلة المعراج ومنها مشاهدته أحوال المؤمنين والصالحين، والكفار والفاسقين كانت مرتبطة بعالم المثال والملكوت أيضاً[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 40 ـ 41.

فما طرح حتّى الآن، هو أنّ هناك تعاليماً في الدين لا تنسجم في الظاهر مع الأصول والقواعد الفلسفيّة. وفي الكثير من هذه الموارد، تبرز عظمة صدر المتألهين في أنه استطاع التوفيق بين العقل والدين من خلال ابتكاراته الفلسفيّة المؤثرة. لكن بغضّ النظر عن هذه الموارد، فإن هناك تعاليماً دينيّة لا تتنافى مع الأصول والمباني الفلسفيّة، إلا أنّ الفهم الصحيح والعميق لها لم يتيسر لكثير من الفلاسفة والعلماء. وبتعبير آخر، وردت بعض المفاهيم في الدين وهي مختصة بالنصوص الدينيّة واصطلاحاتها مختصة بالخطاب الديني، مثل القضاء والقدر، واللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات واللوح والقلم، والكتاب المبين والملاك والوحي والمعجزة، وحقيقة الموت والبرزخ وعذاب القبر ونفخة الصور، والحشر والنشر والحساب والميزان، والصراط وكتاب الأعمال وليلة القدر ونزول الملائكة وغيرها.

وقد حاول صدر المتألهين جاهداً في مؤلّفاته المختلفة أن يعقلِن تلك التعاليم الدينيّة بما يشير إلى قدرته الفلسفيّة وقوته الفكرية ولطافة روحه. ونحن نغضّ الطرف عن هذه الموارد ـ تجنباً للإطالة ـ وإن كان من المناسب بحثها هنا في بحث العقل والدين في الحكمة المتعالية.

الملاحق

- 1 -

قيل في وصف أهل الحديث

«فبلغ بهم التقليد إلى حد يأخذون بظواهر كل ما رواه من الأخبار والآثار المرفوعة والموقوفة والموضوعة، وإن كانت شاذة أو منكرة أو غريبة المتن أو من الإسرائيليات مثل ما روي عن كعب ووهب و... أو معارضَة بالقطعيات التي تعد من نصوص الشرع ومدركات الحس ويقينيات العقل، ويكفرون من أنكرها ويفسقون من خالفها»[1].

فإذا كان هذا مصير الحديث مع كونه مصدراً للعقائد والأصول، فلا محالة تنجم عنه مناهج ومذاهب لا تفترق عن معتقدات اليهودية والنصرانية والمجوسية بكثير. فظهرت بينهم مذاهب التجسيم والتشبيه، والرؤية والجبر وقدم الله وغيره مما سبقتهم إليه أهل الكتاب في

(1) محمد رشيد رضا، **الأضواء**، ص 23، نقلاً عن: جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، ج 1،ص 130.

عهودهم القديمة والحديثة. وما هذا إلا لأجل أن الأحاديث المروية صارت حجة في مفادها ودليلاً في معناها على إطلاقها من دون نظر في إسنادها أو دقة في معانيها، ومن دون عرضها على الكتاب والعقل. فإذا كان الحديث بهذا المعنى مصدراً للأصول والعقائد، فلا محالة تكون العقيدة الإسلاميّة أسيرة ما حدّث عنه أصحاب الحديث في القرون الثلاثة الأولى..[1]..

(1) جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 130.

ـ 2 ـ

قال ملّا صدرا في الأسفار تحت عنوان «في كيفية خلود أهل النار في النار»

هذه مسألة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف، وكذا موضع خلاف بين أهل الكشف: هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى ما لا نهاية له، أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى؟ مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وأنهم ماكثون فيها إلى ما لا نهاية له، فإن لكل من الدارين عماراً ولكل منهما ملأها.

اعلم أنّ الأصول الحكمية دالة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة، وأن لكل موجود من الموجودات الطبيعيّة غاية ينتهي إليها وقتاً وهي خيره وكماله. وأن الواجب (جلّ ذكره) أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق إلى كمال الوجود، وهو غايته الذاتيّة التي يطلبها ويتحرك إليها بالذات. وهكذا الكلام

في غايته وغاية غايته حتى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات إلّا أن يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر، لكن العوائق ليست أكثريّة ولا دائمة كما سبق ذكره وإلا لبطل النظام وتعطلت الأشياء وبطلت الخيرات، ولم تقم الأرض والسماء ولم ينشأ الآخرة والأولى ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ٢٧﴾ فعلم أنّ الأشياء كلها طالبة لذاتها للحق، مشتاقة إلى لقائه بالذات وأن العداوة والكراهة طارئة بالعرض. فمن أحب لقاء الله بالذات، أحب الله لقاءه بالذات، ومن كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار على نفسه، كره الله لقاءه بالعرض، فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود إلى فطرته الأولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية، زال ألمه وعذابه لحصول اليأس ويحصل له فطرة أخرى ثانية وهي فطرة الكفار الآئسين من رحمة الله الخاصة بعباده. وأما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى: ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾. وعندنا أيضاً أصول دالة على أنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها كما إنّ الجنّة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها إلّا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر.

ثم يستمر ملّا صدرا بتفصيل مسألة: أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية، فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختلّ النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ، ولهذا السبب أوجبت الحكمة الإلٰهيّة أن يخلق طلاب الدنيا وعباد الشهوات إلى جنب أهل الإيمان وطلاب الآخرة.

ويستشهد ملّا صدرا في هذه الموارد بالآية 13 من سورة السجدة ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ «والآية 179 من سورة

الأعـــــراف ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ اللّتين تدلّان في رأيه على أنّ كثيراً من الجن والإنس في الحكمة الإلٰهيّة خلقوا لجهنم، ثم يقول بعد ذلك:

«فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقيّة ومنازل ذاتيّة، والأمور الذاتيّة التي جُبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة، وإن وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً مديداً بعيداً كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم﴾[1]، ثـم إن الله تـعـالـى يـتـجـلـى بـجـمـيـع الأسـمـاء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث العلم وغيره، فهو الرحمان الرحيم وهو العزيز القهّار وفي الحديث القدسي: «لو لا أن تذنبون لذهب وجاء بقوم آخر يذنبون».

وبعد ذلك ينقل ملّا صدرا كلام ابن عربيّ في الفتوحات بصفته تأييداً لكلامه، حيث قال: «يدخل أهل الدارين (دار السعادة ودار الشقاء) فيهما السعداء بفضل الله ـ وأهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلدون فيها؛ بحيث إنهم لو دخلوا الجنّة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يلتذ أهل الجنّة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور؛ لأنّ طبائعهم تقتضي ذلك

(1) سورة سبأ: الآية 54.

ألا ترى الجعل على طبيعةٍ يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن، والمحرور من الإنسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمة[1].

وهذه المطالب المتقدمة عن ملّا صدرا وأيضاً ما نقله عن ابن عربي، محل لكثير من التدقيق والنقد نتجنب الخوض فيها.

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج9، ص 346 ـ 350.

ـ 3 ـ

يقول الشهيد مطهري

عندما يعرِّف الفلاسفة الله يقولون ـ مثلاً ـ إنه علّة العلل وليس لهم كلام أكثر من ذلك. ويرومون بالأدلة الفلسفيّة إثبات أن كل العلل ترتكز إلى نقطة واحدة. وهذا كلام صحيح يقولون: هل أن كل علل العالم تنتهي إلى علّة نهائية وتلك العلة النهائية مصدر لكافة العلل والأسباب الأخرى، أم أنها لا تنتهي إلى علّة نهائية؟ حسناً، فقد فهمنا بالدليل أنها تنتهي إلى علّة نهائية، وهذا صحيح، كأن يأتي من يكشف قانون الجاذبية العام وهو قانون موجود. وهذا الكلام لا يستهوي الإنسان؛ أي إنّه لا يجذب الروح البشريّة إليه. ولا يحرك في الروح البشريّة العشق والشوق نحوه، ولا يحث على التحليق. ولكن الله الذي يصوره الأنبياء بصورة عامة وذلك الإله الذي يقدِّمه القرآن للناس، فيه جذابية فهو جميل ويستحق أن يكون محبوباً من البشر. وأساساً لا يتمكن أرسطو من تقديم إله كهذا للناس، وإنما يقول عنه: علّة العلل، كل العلل تنتهي إليه. حسناً، تنتهي كل العلل إليه، وماذا بعد ذلك؟ أما الإله الذي نراه في القرآن بالإضافة إلى

كونه علّة العلل وبتعبير القرآن «الأول»، الأول المطلق، وكل شيء بدأ منه، والمسألة الأساسيّة أنه الآخر؛ أي إنّه ـ وبتعبير القرآن أيضاً ـ كل شيء يعود إليه ونحوه ونهاية كل شيء إليه. وهذان التوصيفان بينهما ما بين السماء والأرض. وهذا التوصيف لله؛ أي جعل الله وجهاً لوجه مع الخلق، لا أنه وراء الخلق، ووصف الله بعلة العلل يجعله وراء الخلق، وهو يحرك الخلق بهذا النحو، ففي الوراء توجد علّة نهائية هي التي أوجدت ذلك الصنع[1].

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 4، ص 603 ـ 604.

- 4 -

يقول صدر المتألهين

«ومحصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلٰهيّة المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية، من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلٰهيّ، وحيث سطع نور الحق، أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيّات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي. وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية، وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة. وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلّت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين ـ فضلا عن الأنباع والمقلدين لهم والسائرين معهم ـ فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيّات الإمكانية والأعيان

الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك له في الموجودية الحقيقيّة، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود»[1].

ويقول آية الله جوادي آملي في هذا الشأن:

«إن لصدر المتألهين في كثير من الأبحاث الفلسفيّة إبداعات جديدة. وبدقته الفلسفيّة، استطاع أن يتمم الفصول المختلفة من الفلسفة ويرفع نواقصها. ولكن لا شيء من إبداعاته الفلسفيّة الخاصة مكمل ومتمم لتمام الفلسفة، ولكن ما أورده في أواخر أبحاث العلّيّة وبتتميم الفلسفة، رفع الحكمة إلى آفاق العرفان وبذلك تتخذ كل المسائل والأبحاث الفلسفيّة كيفية جديدة. وفي تعليقة الحكيم السبزواري على هذا الفصل، يعتبره مشتمل على أجلّ مسائل المرحلة بل كل مراحل كتاب الأسفار؛ بمعنى أنه لا يوجد أي بحث في كتاب الأسفار بجلالة هذا المبحث وأهميّته. وبهذا الفصل حقّق الكتاب نصاب كماله، وأنهى رسالته وأتمها بالدخول إلى ميدان العرفان. وفي هذا الفصل ظهر بجلاء توافق البرهان والعرفان ومن ثم انسجام هذين مع القرآن والآيات البينة. وقد كان توفيق الجمع بين البرهان والذوق والوجدان نعمة خصّ الله تعالى بها صدر المتألهين.

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 2، ص 291 ـ 292.

الفصل الثالث

العقل والدين من وجهة نظر

العلّامة الطباطبائي

ـ 1 ـ

الأبحاث العامة

معنى العقل

يقول العلّامة الطباطبائي: الأصل في معنى العقل العقد والإمساك وبه سمي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميّز بها بين الخير والشر والحق والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات مختلفة.

لفظ العقل، على ما عرفت، يُطلق على الإدراك من حيث إن فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار

في العمليات حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة، والحب والبغض، والرجاء، والخوف، ونحو ذلك، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاء نظرياً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاء عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل.

لكن ربما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة والغضب فأبطل حكم الباقي أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه على سلامته، كالقاضي الذي يقضي بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد في قضائه عن الحق وإن قضى غير قاصد للباطل، فهو قاضٍ وليس بقاضٍ، كذلك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي، وأنه وإن سمى عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب.

وعلى هذا جرى كلامه تعالى، فإنه يعرّف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف وصالح العمل، وإذا لم يجرِ على هذا المجرى فلا يسمى عقلاً، وإن عمل في الخير والشر الدنيوي فقط، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[1].

---

(1) سورة الملك: الآية 10.

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[1].

فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقل الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[2] وقد مر أن الآية بمنزلة عكس النقيض لقوله (ع): «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[3].

فقد تبين من جميع ما ذكرنا: أن المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامة فطرته[4].

العلاقة بين العقل والدين

يحتل العقل عند العلّامة الطباطبائي منزلة مهمة جداً في المجال الديني. فقد بني اعتبار

وأصالة الدين والمعارف الدينيّة والأدلة والحجج الشرعيّة على أساس العقل. ولهذا السبب لا يُعقل على الإطلاق أن يحكم الدين بعدم اعتبار العقل والأحكام القطعية للعقل، والمعارف والتعاليم الدينيّة منسجمة مع أحكام العقل القطعية.

يقول العلّامة الطباطبائي في الدفاع عن العقل والفلسفة، والرد

(1) سورة الحج: الآية 46.

(2) سورة البقرة: الآية 130.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج 1، كتاب العقل والجهل، ح3.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 371 ـ 376.

على طعن العلّامة المجلسي على الفلاسفة في اعتمادهم على الأدلة العقليّة والفلسفيّة وعدم اهتمامهم بظواهر الأخبار:

أولا: إنّ الظواهر الدينيّة تتوقّف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة ومقدمة، فإذا قام برهان على شيء اضطر العقل إلى قبوله.

وثانياً: إنّ الظواهر الدينيّة متوقّفة على ظهور اللفظ، وهو دليل ظني، والظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء. وأما الأخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الأخبار من المعارف العقليّة فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها، وهو صريح التناقض ـ والله الهادي ـ فإن هذه الظواهر الدينيّة لو أبطلت حكم العقل لأبطلت أولا حكم نفسها المستند في حجيته إلى حكم العقل[1].

وفي موضع آخر يذكر العلّامة المجلسي بعض الروايات التي منعت من الاعتماد على القياسات والاستحسانات العقليّة في الدين ثم يقول: «ولا يخفى عليك بعد التدبر في هذا الخبر وأضرابه أنهم سدوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كل باب»[2].

يعلق العلّامة الطباطبائي ناقداً هذا الكلام بقوله:

«هذا ما يراه الأخباريون وكثير من غيرهم وهو من أعجب

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، في تعليقته على: **بحار الأنوار**، ج 1، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 314.

الأخطاء، ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينيّة، وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجة، ثم يبطل بها حكمه وتصدق النتيجة بعينها، ولو أريد بذلك أن حكم العقل صادق حتى ينتج ذلك ثم يسد بابه، كان معناه تبعية العقل في حكمه للنقل وهو أفحش فساداً. فالحق: أنّ المراد من جميع هذه الأخبار النهي عن اتّباع العقليات في ما لا يقدر الباحث على تميز المقدمات الحقة من المموهة الباطلة»[1].

وليس في كتاب الله تعالى ـ ولا حتى في آية واحدة ـ يأمر الله تعالى عباده بطاعته طاعة عمياء أو أن يؤمنوا بأيّ من معارفه الإلٰهيّة دون وعي. وحتى الشرائع والأحكام التي شرعها لهم وأمرهم بالقيام بها، فقد علّلها بوجود آثار [وحكم]، بالرغم من عدم قدرة عقول البشر على تمييز ملاكاتها.

ومن خلال آيات القرآن الكريم النادبة إلى التدبر والتفكر والتذكر والتعقل، يتضح أنه يحث حثاً بالغاً على تعاطي العلم ورفض الجهل في جميع ما يتعلق بالسماويات والأرضيات، والنبات والحيوان والإنسان، من أجزاء عالمنا وما وراءه من الملائكة والشياطين واللوح والقلم وغير ذلك؛ ليكون ذريعة إلى معرفة الله سبحانه، وما يتعلق نحوا من التعلق بسعادة الحياة الإنسانيّة الاجتماعيّة من الأخلاق والشرائع والحقوق وأحكام الاجتماع[2].

1 ـ حاجة البشر إلى الدين

يؤكد العلّامة الطباطبائي كثيراً على الفطرة الإنسانيّة في توضيح حاجة البشر إلى الدين الإلٰهيّ والوحي والنبوة. ويرى أن البشر من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 443.

جهة يريد تكوين مجتمع مدنيّ لتأمين حاجاته ورغباته، ومن جهة أخرى فإن فطرته وطبيعته تدعو أفراد المجتمع إلى التنازع وعدم الانسجام؛ لأنّ كل فرد بحسب طبيعته يبحث عن منفعته واستخدام الآخرين فيحدث التصادم والتزاحم قطعاً بين الرغبات والميول المختلفة.

والفطرة والطبيعة البشريّة ليست فاعلة لرفع الاختلاف؛ لأنّ الشيء الذي هو فاعل (سبب) الاختلاف، لا يصلح أن يكون سبباً للائتلاف. وبناءً على ذلك، فإن رفع الاختلاف بين أفراد المجتمع لا بدّ أن يكون بواسطة عامل آخر وليس هذا العامل إلا الوحي والنبوة والهداية الإلٰهيّة.

يقول العلّامة الطباطبائي بعد بيان أن الفطرة والطبيعة البشريّة تحرص على الانتفاع واستخدام كافة الأشياء لتأمين رغباتها وحاجاتها:

«إنّ الإنسان لمّا وجد سائر الأفراد من نوعه، وهم أمثاله، يريدون منه ما يريده منهم، صالَحهم ورضي منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية، والاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه، ويتعادل النسب والروابط، وهو العدل الاجتماعي.

فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني، والعدل الاجتماعي إنما هو حكم دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقضِ به الإنسان أبداً، وهذا معنى ما يقال:

إن الإنسان مدنيّ بالطبع، وإنه يحكم بالعدل الاجتماعي، فإن ذلك أمر ولّده حكم الاستخدام المذكور اضطرارا على ما مر بيانه، ولذلك كلما قوي إنسان على آخر ضعُف حكم الاجتماع التعاوني

وحكم العدل الاجتماعي أثرا فلا يراعيه القوي في حق الضعيف ونحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الأمم القوية، وعلى ذلك جرى التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الذي يدعى أنه عصر الحضارة والحرّية.

وهو الذي يستفاد من كلامه تعالى كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1]، وقوله: ﴿۞إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[3]، وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾[4].

ولو كان العدل الاجتماعي مما يقتضيه طباع الإنسان اقتضاء أولياً، لكان الغالب على الاجتماعات في شؤونها هو العدل، وحسن تشريك المساعي، ومراعاة التساوي، مع أن المشهود دائماً خلاف ذلك، وإعمال القدرة والغلبة وتحميل القوي العزيز مطالبه الضعيف، واستدلال الغالب للمغلوب واستعباده في طريق مقاصده ومطامعه...

وهذا الاختلاف كما عرفت ضروري الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانيّة الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنها متحدة بنحو، واختلافها يؤديّ إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدي إلى اختلال نظام الاجتماع.

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.

(2) سورة المعارج: الآية 19.

(3) سورة إبراهيم: الآية 34.

(4) سورة العلق: الآيات 6و7.

وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حق حقه»[1].

وبعد أن يناقش العلّامة الطباطبائي الطرق المتعارفة بين العقلاء لرفع الاختلاف واعتبارها غير كافية، يقول:

ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد، والاعتقاد والأخلاق والأفعال. وبعبارة أخرى: وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وأنهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل، فالتشريع الدينيّ والتقنين الإلٰهيّ هو الذي بني على العلم فقط دون غيره، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، وقال تعالى في هذه الآية المبحوث عنها: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[3]، فقارن بعثة الأنبياء بالتبشير والإنذار بإنزال الكتاب المشتمل على الأحكام والشرائع الرافعة لاختلافهم.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[4] فإنهم

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص 138 ـ 128، محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 175 ـ 176.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

(3) سورة البقرة: الآية 213.

(4) سورة الجاثية: الآية 24.

إنما كانوا يصرون على قولهم ذلك، لا لدفع القول بالمعاد فحسب، بل لأنّ القول بالمعاد والدعوة إليه كان يستتبع تطبيق الحياة الدنيوية على الحياة بنحو العبودية، وطاعة قوانين دينيّة مشتملة على مواد وأحكام تشريعية: من العبادات والمعاملات والسياسات.

وبالجملة القول بالمعاد كان يستلزم التدين بالدين، واتّباع أحكامه في الحياة، ومراقبة البعث والمعاد في جميع الأحوال والأعمال...[1]

وفي موضع آخر يطرح العلّامة الطباطبائي هذا السؤال والجواب حول عدم انسجام هاتين النزعتين الفطريتين، يعني تكوين المجتمع المدنيّ والاختلاف والنزاع:

«ولا ضير في تزاحم حكمين فطريين، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما، ويعدل أمرهما، ويصلح شأنهما، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها، ويؤدي ذلك إلى التزاحم، كما إنّ جاذبة التغذي تقضي بأكل ما لا تطيق هضمه الهاضمة ولا تسعه المعدة، وهناك عقل يعدل بينهما، ويقضي لكل بما يناسبه، ويقدر فعل كل واحدة من هذه القوى الفعّالة بما لا يزاحم الأخرى في فعلها.

والتنافي بين حكمين فطريين فما نحن فيه من هذا القبيل، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنيّة ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤديّان إلى التنافي؛ ولكن الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس في ما اختلفوا فيه»[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 179 ـ 180.

(2) المصدر نفسه، ص 187.

وفي كتاب «القرآن في الإسلام» يطرح العلّامة الطباطبائي في هذا المضمار إشكالين وجوابهما، ننقلهما هنا لما يتمتعان به من أهميّة:

أ ـ إنكم بحجة أن العقل لا يمكنه منع نقض القوانين ومخالفات الناس، سلبتم العقل فريضة التقنين، أو بتعبير آخر هداية الناس نحو السعادة النوعية وأوكلتموها إلى الوحي والنبوة، بينما لم يتمكن الوحي أن يفعل شيئاً ولا يمنع من المخالفات، بل إن التخلف عن قوانين الشرائع والأديان ازدادت وقلّ إقبال الناس على تلك المقررات.

الجواب: إن الدلالة على الطريق شيء واتّباع الناس وعملهم بهذه الدلالة والهداية شيء آخر. وما يقتضيه قانون الهداية العامة من الخلقة والتكوين، أن النوع الإنسانيّ يُرشد بوسيلة أو وسائل نحو القانون الذي يضمن سعادته، لا أنه يغلق طريق التخلف عملاً ويجبر الناس على الاتّباع. وإذا اعتبرنا عدم وجود مخالفات قانونية تمنع من حرّية العمل، دليلاً على عدم كفاية العقل، لا من حيث إنّ العقل لا يمنع من العمل، بل من حيث إنّ العقل ليس له حكم في مثل هذه الموارد ولا يدعو إلى التساوي الاجتماعي وإطاعة القانون؛ لأنّ دعوته كانت على أساس الاضطرار ويعتبر ضرر حرّية التصرف أكثر من نفعها. فمن البديهي أن يكون حاكم كهذا ناهياً عن التخلف الذي تكون فيه حرّية التصرف في ما لم يوجد مانعاً من حرّية العمل، وسوف لن يأمر باتّباع القانون الذي يخالف الحرّية. فالعقل لمّا لم يحكم باتّباع القانون لا يصلح أداة كافية لهداية الناس الدائمة.

ولكن طريق الوحي، يحكم دون استثناء وبنحو كلّيّ ودائم باتّباع القانون ويوكل الحكم إلى الله الذي يراقب الإنسان بقدرته وعلمه اللامتناهي في كل حالاته، ويثيب على الأفعال الحسنة ويعاقب على الأفعال السيئّة بلا تفرقة.

ثم يشير السيّد العلّامة إلى نقطة هي: أن الدين السماوي الذي بلغنا عن طريق الوحي، أقدر من القوانين البشريّة العادية في المنع عن التخلف والنقض؛ لأنّ أهم وسيلة وأكثرها أصالة في المنع من التخلف عن القوانين، في القوانين البشريّة، القوات الأمنية الذين يبتعثون لأعمال الناس الظاهريّة ويعينون الجزاء الذي ينفذ فقط في حالة وجود سند قانوني وظهور الجرم. أما الدين السماوي، **فأولاً**: له مراقبون خاصون لأفعال الناس الظاهريّة كسائر القوانين البشريّة والأنظمة العادية. **ثانياً**: جعل الناس بلا استثناء يراقبون أعمال بعضهم عن طريق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **ثالثاً**: من الاعتقادات الدينيّة أن أعمال الناس الحسنة والسيّئة تثبت وتحفظ إلى يوم القيامة .**رابعاً**: الأكثر من كل ذلك أن من العقائد الدينيّة أن إله العالم والعالمين محيط بالإنسان وأعماله، وحاضر وناظر في جميع الأحوال وهناك جزاء يوم القيامة ـ بغض النظر عن الجزاء الدنيوي ـ لا يقبل الاستثناء والتفرقة أصلاً.

ب ـ ما يقال إن العقل لا يحكم في جميع الأحوال، بمراعاة القانون ولزوم الاجتناب عن التخلف، لا ينسجم مع ما ورد في بعض الأحاديث أن العقل حجة الله الباطنيّة إلى جنب الحجة الظاهريّة (الأنبياء).

الجواب: إنّ حكم العقل العملي الذي لا يقبل الاستثناء هو الدعوة لجلب النفع وتجنب الضرر. وهذا في حال قبول التعاون واشتراك مساعي الإنسان المحب لنفعه والمستخدم لغيره، من باب الاضطرار، ومنشأ الاضطرار هي قدرة الأشخاص الذين في يدهم المقررات الجزائيّة. وطبعاً في هذا الفرض إذا لم يكن إجبار في البين، فالعقل أيضاً لا يحكم بوجوب متابعة القانون، ولم ينه عن التخلف ونقض القانون.

ولكن إذا كان منشأ الاضطرار حكم الله والمراقبة للأعمال وجزاء التخلف الذي لا يقبل التفرقة والاستثناء للأفعال الحسنة والقبيحة من قبل الله الذي لا سبيل للغفلة والجهل والعجز لساحته المقدّسة، ففي ذلك الفرض لن يجد العقل مورداً ترتفع فيه الضرورة ويمتنع عن الحكم، بل أنه يحكم بما يحكم به الوحي دائماً[1].

2 ـ الدين والتفكير المنطقي

يرى العلّامة الطباطبائي أن الحياة الإنسانيّة حياة فكرية لا تتم له إلا بالإدراك الذي نسميه فكرا، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر أن الفكر كلما كان أصح وأتم كانت الحياة أقوم، فالحياة القيّمة ـ بأي سنة من السنن أخذ الإنسان، وفي أي طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلك الإنسان ـ ترتبط بالفكر القيّم وتبتني عليه، وبقدر حظها منه يكون حظها من الاستقامة. فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح وترويج طريق العلم ما لا ريب فيه. فعند تتبع آيات الكتاب الكريم والتدبر فيها سنلاحظ أن هناك وفي أكثر من ثلاثمئة مورد دعوة للتفكر والتذكر والتعقل، أو تطالب الرسول بالدليل على إثبات حق أو إبطال باطل. وخلاصة الكلام أنه يمكن تمييز الطريق الصحيح الذي يطرحه القرآن للتفكر.

فمن وجهة نظر العلّامة يعتبر الأسلوب الذي تقرّه فطرة جميع الناس هو أسلوب الاستنتاج المنطقي، يعني كشف المجهولات من البديهيات والمعلومات بشكل خاص، والطريف أن مخالفي هذا الأسلوب من التفكير ـ أي التفكير المنطقي ـ يستندون إليه ـ بلا وعي ـ لإبطاله؛ يعني أنهم يستندون لإبطال المنطق ـ وهو أسلوب التفكير الصحيح ـ بالأسلوب المنطقي. وهذه المسألة تشير إلى أن

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص 140 ـ 146.

الإنسان لا مفر له سوى الاستعانة بهذا الأسلوب من التفكير لإثبات مقاصده.

بعد ذلك يذكر السيّد العلّامة بعض شبهاتهم كنموذج لمخالفي هذا النوع من التفكير (التفكير المنطقي)، ويبين زيفها ومواضع المغالطة فيها. بعض هذه الشبهات وأجوبتها بالنحو الآتي. ومن خلال أجوبته على هذه الشبهات يمكن اكتشاف نظرته حول العقل ومكانته في الإسلام.

1 ـ «إن علم المنطق وقواعده لا طائل منها لأنها إنما روجت بين الناس لسد باب أهل البيت أو لصرف الناس عن اتّباع الكتاب والسنة فيجب على المسلمين اجتنابها».

الجواب: إن هذا كلام منحل إلى أقيسة اقترانية واستثنائية. ولم يتفطن المستدل به أن تسوية طريق لغرض فاسد أو سلوكه لغاية غير محمودة لا ينافي استقامته في نفسه كالسيف يُقتل به المظلوم، وكالدين يُستعمل لغير مرضاة الله سبحانه.

2 ـ قول بعضهم: «إن السلوك العقلي ربما انتهى بسالكه إلى ما يخالف صريح الكتاب والسنة كما نرى من آراء كثير من المتفلسفين».

والجواب: إن هذا قياس اقتراني مؤلّف غولط فيه من جهة أن هذا المنهي ليس هو شكل القياس ولا مادة بديهية بل مادة فاسدة غريبة داخلت المواد الصحيحة.

3 ـ قول بعضهم: «إن جميع ما يحتاج إليه النفوس الإنسانيّة مخزونة في الكتاب العزيز، مودعة في أخبار أهل العصمة (ع)، فما الحاجة إلى أسآر الكفار والملاحدة؟».

الجواب: إنّ الحاجة إليها عين الحاجة التي تشاهد في هذا الكلام بعينه، فقد ألف تأليفا اقترانيا منطقيا، واستعملت فيه المواد

اليقينيّة لكن غولط فيه، **أولا**: بأن تلك الأصول المنطقيّة بعض ما هو مخزون مودع في الكتاب والسنة، ولا طريق إليها إلا البحث المستقل.

وثانياً: إن عدم حاجة الكتاب والسنة واستغناءهما عن ضميمة تنضم إليهما غير عدم حاجة المتمسك بهما والمتعاطي لهما، وفيه المغالطة، وما مثل هؤلاء إلا كمثل الطبيب الباحث في بدن الإنسان، لو ادعى الاستغناء عن تعلم العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والأدبية، لأنّ الجميع متعلق بالإنسان. أو كمثل الإنسان الجاهل إذا استنكف عن تعلم العلوم معتذرا أن جميع العلوم مودعة في الفطرة الإنسانيّة.

وثالثاً: إن الكتاب والسنة هما الداعيان إلى التوسع في استعمال الطرق العقليّة الصحيحة (وليست إلا المقدمات البديهية أو المتكئة على البديهية) قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٨﴾[1] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الكثيرة، نعم الكتاب والسنة ينهيان عن اتّباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية؛ لأنّ الكتاب والسنة القطعية من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانيا على بطلان ما برهن على حقيته أولا، والحاجة إلى تمييز المقدمات العقليّة الحقة من الباطلة ثم التعلق بالمقدمات الحقة، كالحاجة إلى تمييز الآيات والأخبار المحكمة من المتشابهة ثم التعلق بالمحكمة منهما، وكالحاجة إلى تمييز الأخبار الصادرة حقا من الأخبار الموضوعة والمدسوسة وهي أخبار جمة.

---

(1) سورة الزمر: الآيتان 17 ـ 18.

ورابعاً: إن الحق حق أينما كان، وكيفما أُصيب، وعن أي محل أُخذ، ولا يؤثر فيه إيمان حامله وكفره، ولا تقواه وفسقه، والإعراض عن الحق بغضا لحامله ليس إلا تعلقا بعصبية الجاهلية التي ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله (ع).

4 ـ قول بعضهم: «إن طريق الاحتياط في الدين المندوب إليه في الكتاب والسنة الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنة، والاجتناب عن تعاطي الأصول المنطقيّة والعقليّة فإن فيه التعرض للهلاك الدائم والشقوة التي لا سعادة بعدها أبدا».

والجواب عنه: إن هذا البيان بعينه قد تعوطي فيه الأصول المنطقيّة والعقليّة، فإنه مشتمل على قياس استثنائي أخذ فيه مقدمات عقليّة متبينة عند العقل ولو لم يكن كتاباً ولا سنة.

على أن البيان إنما يتمّ في من لا يفي استعداده بفهم الأمور الدقيقة العقليّة، وأما المستعد الذي يطيق ذلك فلا دليل من كتاب ولا سنة ولا عقل على حرمانه من نيل حقائق المعارف التي لا كرامة للإنسان ولا شرافة إلا بها، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والعقل جميعا.

5 ـ قول بعضهم: «إن الله سبحانه خاطبنا في كلامه بما نألفه من الكلام الدائر بيننا، والنظم والتأليف الذي يعرفه أهل اللسان، وظاهر البيانات المشتملة على الأمر والنهي والوعد والوعيد والقصص والحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، وهذه أمور لا حاجة في فهمها وتعقلها إلى تعلم المنطق والفلسفة وسائر ما هو تراث الكفار والمشركين وسبيل الظالمين، وقد نهانا عن ولايتهم والركون إليهم واتخاذ دؤوبهم واتّباع سبلهم، فليس على من يؤمن بالله ورسوله إلّا أن يأخذ بظواهر البيانات الدينيّة، ويقف على ما يتلقاه الفهم العادي من تلك الظواهر من غير أن يؤوّلها أو يتعداها

إلى غيرها» وهذا ما يراه الحشوية والمشبهة وعدة من أصحاب الحديث.

وهو فاسد، أما من حيث الهيئة، فقد استُعمل فيه الأصول المنطقيّة وقد أُريد بذلك المنع عن استعمالها بعينها، ولم يقل القائل بأن القرآن يهدي إلى استعمال أصول المنطق:

بوجوب تعلم المنطق، بل هو يدّعي أن نفس الاستعمال ما لا محيص عنه، فما مثل هؤلاء في قولهم هذا إلا مثل من يقول: إن القرآن إنما يريد أن يهدينا إلى مقاصد الدين، فلا حاجة لنا إلى تعلم اللسان الذي هو تراث أهل الجاهلية، فكما إنه لا وقع لهذا الكلام بعد كون اللسان طريقا يحتاج إليه الإنسان في مرحلة التخاطب بحسب الطبع، وقد استعمله الله سبحانه في كتابه والنبي (ص) في سنته كذلك لا معنى لما اعترض به على المنطق بعد كونه طريقا معنويا يحتاج إليه الإنسان في مرحلة التعقل بحسب الطبع، وقد استعمله الله سبحانه في كتابه والنبي (ص) في سنته.

وأما بحسب المادة فقد أخذت فيه مواد عقليّة، غير أنه غولط فيه من حيث التسوية بين المعنى الظاهر من الكلام والمصاديق التي تنطبق عليها المعاني والمفاهيم، فالذي على المسلم المؤمن بكتاب الله أن يفهمه من مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والمشيئة والإرادة مثلا أن يفهم معاني تقابل الجهل والعجز والممات والصمم والعمى ونحوها، وأما أن يُثبت لله سبحانه علما كعلمنا وقدرة كقدرتنا وحياة كحياتنا وسمعا وبصرا وكلاما ومشيئة وإرادة كذلك فليس له ذلك لا كتابا ولا سنة ولا عقلا (المقصود أنه لفهم حقيقة هذه الصفات، لا يمكن استفادته من الظهور اللفظي، بل لا بد من الاستعانة بالأبحاث العقليّة والبرهانية[1].

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص 414 ـ 434.

إن الإسلام يؤيد الطريقة الفطرية في التفكير أي ما تدعو إليه الفطرة، دعوة أوّلية لا مجال لتجاوزها لصحّتها، وانسجامها المنطقي على مستوى العلاقة بين المقدمات والنتائج.

والقرآن نفسه يستعمل هذه الصناعات المنطقيّة من برهان وجدل وموعظة، ويدعو الأمة التي يهديها إلى أن يتبعوه في ذلك فيتعاطوا البرهان في ما كان من الواقعيات الخارجة من باب العمل - أي ما فيه جنبة نظريّة - ويستدلوا بالمسلمات في غير ذلك - أي ما فيه جنبة عمليّة - أو بما يعتبر به[1].

إنّ القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فُطرت على استعماله، وسلوك ما تألفه وتعرفه بحسب طبعها وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والذي فُطرت العقول عليه هو أن تستعمل مقدمات حقيقيّة يقينيّة لاستنتاج المعلومات التصديقية الواقعية وهو البرهان، وأن تستعمل في ما له تعلق بالعمل من سعادة وشقاوة وخير وشر ونفع وضرر وما ينبغي أن يختار ويؤثر وما لا ينبغي، وهي الأمور الاعتبارية، المقدمات المشهورة أو المسلمة، وهو الجدل، وأن تستعمل في موارد الخير والشر المظنونين مقدمات ظنية لإنتاج الإرشاد والهداية إلى خير مظنون، أو الردع عن شر مظنون، وهي العظة قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[2] والظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابلته الموعظة الحسنة والجدال[3].

(1) المصدر نفسه، ص 443 - 444.

(2) سورة النحل: الآية 125.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص 435 - 436.

ـ 2 ـ

العلاقة بين العقل والدين
في بعض التعاليم الدينيّة

1 ـ الإلٰهيّات والمعارف الدينيّة

تشكل التعاليم الدينيّة في مجال الإلٰهيّات والمعارف جزءً مهماً من الدين. والبحث عن مكانة العقل في هذا المجال ـ وهو مجال غير تجريبي ـ من الأبحاث التي تُدرس في الفلسفة الغربيّة منذ قرون. ويستند بعض الفلاسفة الغربيين على حصر الاعتبار بالإدراكات الحسّيّة والتجريبية، واعتبار الإدراكات العقليّة غير التجريبية فاقدة للاعتبار والقيمة. وتعرف هذه الطائفة بالتجريبيين (empiricists) وعليه فهؤلاء يقولون بعدم اعتبار العقل في الإلٰهيّات والمعارف الدينيّة.

وأهم دليل لهذه الطائفة وقوع الأخطاء الكثيرة في أدلة العقل الخالص ولا سبيل في تلك الأمور أيضاً إلى معيار لتمييز الصحيح والفاسد أي الحس والتجربة، بخلاف الإدراكات الحسّيّة؛ لأننا إذا أدركنا حقيقة ما بالحس، فيمكننا أن نزيل كل شك وترديد حولها

بالاختبار والتكرار. وفي النقطة المقابلة لهؤلاء هناك فلاسفة يعتقدون أن للعقل مدركاته الخاصة التي يدركها بدون الحاجة إلى التجربة الحسّيّة. وتلك المجموعة من المدركات لها قيمتها واعتبارها. ويعرف هؤلاء بالعقليين (Rationalists). ويؤكد العلّامة الطباطبائي على تلك النظريّة ويقول في نقده لنظريّة التجريبيين:

أولاً: إنّ جميع المقدمات المأخوذة فيها عقليّة غير حسّيّة فهي حجة على بطلان الاعتماد على المقدمات العقليّة بمقدمات عقليّة فيلزم من صحة الحجة فسادها.

وثانياً: إنّ الغلط في الحواس لا يقصر عدداً من الخطإ والغلط في العقليات، كما يرشد إليه الأبحاث التي أوردوها في المبصرات وسائر المحسوسات، فلو كان مجرد وقوع الخطإ في بابٍ موجباً لسده وسقوط الاعتماد عليه؛ لكان سدّ باب الحس أوجب وألزم.

وثالثاً: إنّ التمييز بين الخطإ والصواب مما لا بد منه في جميع المدركات، غير أن التجربة وهو تكرر الحس ليست آلة لذلك التمييز بل القضيّة التجربية تصير إحدى المقدمات من قياس يُحتج به على المطلوب، فإنا إذا أدركنا بالحس خاصة من الخواص ثم أتبعناه بالتجربة بتكرار الأمثال، تحصل لنا في الحقيقة قياس على هذا الشكل: إن هذه الخاصة دائمي الوجود أو أكثري الوجود لهذا الموضوع، ولو كانت خاصة لغير هذا الموضوع لم يكن بدائمي أو أكثري، لكنه دائمي أو أكثري وهذا القياس كما ترى يشتمل على مقدمات عقليّة غير حسّيّة ولا تجريبية.

ورابعاً: هب أنّ جميع العلوم الحسّيّة مؤيدة بالتجربة في باب العمل لكن من الواضح أن نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربة أخرى وهكذا إلى غير النهاية بل العلم بصحته من طريق غير طريق الحس، فالاعتماد على الحس والتجربة اعتماد على العلم العقلي اضطراراً.

وخامساً: إن الحس لا ينال غير الجزئي المتغيّر والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية وهي غير محسوسة ولا مجربة، فإن التشريح مثلا إنما ينال من الإنسان مثلا أفرادا معدودين قليلين أو كثيرين، يعطي للحس فيها مشاهدة أن لهذا الإنسان قلبا وكبدا مثلا، ويحصل من تكرارها عدد من المشاهدة يقل أو يكثر وذلك غير الحكم الكلّيّ في قولنا: كل إنسان فله قلب أو كبد، فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحس والتجربة فحسب من غير ركون على العقليات من رأس لم يتم لنا إدراك كلّيّ ولا فكر نظري ولا بحث علمي، فكما يمكن التعويل أو يلزم على الحس في مورد يخص به كذلك التعويل في ما يخص بالقوة العقليّة، ومرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصديقات الكلية والمدرك لهذه الأحكام العامة، ولا ريب أن الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن، وكيف يُتصور أن يوجد ويحصل بالصنع والتكوين شيء شأنه الخطأ في فعله رأسا؟ أو يمكن أن يخطئ في فعله الذي خصه به التكوين؟

والتكوين إنما يخص موجودا من الموجودات بفعل من الأفعال بعد تثبت الرابطة الخارجيّة بينهما، وكيف يثبت رابطة بين موجود وما ليس بموجود أي خطأ وغلط؟[1]

2 ـ إثبات وجود الله

إن المستفاد من الآيات القرآنية والروايات الكثيرة أن أصل وجود الله تعالى فطري، بديهي ولا يحتاج إلى إثبات. فكل البشر يقرّون بفطرتهم الصافية بالتوحيد ويصدقون به بعقلهم السليم. وربما أدت الأهواء والشهوات إلى ضبابية في هذا الاعتقاد، أو أن مشاغل

(1) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 75 ـ 77.

الدنيا الكثيرة أدت إلى غفلة الإنسان عن هذه الحقيقة الواضحة أو أن التصور الخاطئ عن الله أوجدت إشكالية في طريق الاعتقاد به. لكن الحقيقة هي أن أصل وجود الله لا سبيل للشك فيه أو إنكاره. وأولئك الذين ينكرونها، إنما ينكرون بألسنتهم لا بقلوبهم.

فوجود الله تعالى من وجهة نظر القرآن الكريم بديهي ولا يتطرق إليه الشك ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] كما إنّ الشرك بالله لا يمكن البرهان عليه﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾[2]، والله تعالى هو الأول وهو الآخر وهو الظاهر وهو الباطن ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[3] وهو مع الإنسان دائماً وفي كل مكان ولا يبتعد عنه لحظة ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4] وهو السماوات والأرض ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]وأينما اتجه الإنسان فإنما يتجه إليه ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[6] وهو تعالى مشهود ومعلوم لكل شيء ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[7] بل إنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[8] وهو أقرب إلى الإنسان من نفسه وأعلم به من نفسه ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾[9] وكل فرد يعرفه بفطرته ويصدق بوجوده ويطلبه انطلاقاً من بنائه الروحي ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

(1) سورة إبراهيم: الآية 10.

(2) سورة المؤمنون: الآية 117

(3) سورة الحديد: الآية 3.

(4) سورة الحديد: الآية 4.

(5) سورة النور: الآية 35

(6) سورة البقرة: الآية 115.

(7) سورة فصلت: الآية 53.

(8) سورة ق: الآية 16.

(9) سورة الأنفال: الآية 24.

حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[1]. ولهذا السبب، لا يطمئن ولا يهدأ إلا بذكره ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[2]ويعترف كل إنسان من أعماق وجوده بربوبيّة الله تعالى وقد أخذ على الإنسان هكذا عهد منذ البداية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[3].

وعلى ضوء الروايات أيضاً يستطيع كل إنسان أن يرى الله تعالى بقلبه. وقد ورد في نهج البلاغة أن ذعلب اليماني سأل أمير المؤمنين (ع): فقال هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال (ع): أفأعبد ما لا أرى فقال وكيف تراه؟ قال (ع): «لَا تُدْرِكُهُ اَلْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ اَلْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ اَلْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ اَلْإِيمَانِ قَرِيبٌ مِنَ اَلْأَشْيَاءِ غَيْرَ مُلَامِسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ»[4] وجاء في رواية أخرى عنه (ع) أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه» وجاء في رواية ثالثة عن الإمام الكاظم (ع): «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، فقد احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال»[5] وبناءً على ذلك ليس هناك حجاب بين الخالق والخلق والحجاب الوحيد المتصور هو حجاب الأنانية.

وكما يقول حافظ الشيرازي[6]:

ليس هناك من حائل بين العاشق والمعشوق

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) سورة الرعد: الآية 28.

(3) سورة الأعراف: الآية 172.

(4) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، الخطبة 179.

(5) محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **التوحيد**، ص 98.

(6) وأصله:

ميان عاشق ومشعوق هيج حايل نيست

وخود حجاب خودي حافظ از ميان برخيز

أنت نفسك حجاب نفسك فانهض من غفلتك يا حافظ

وتشير أشعار عرفانية لبعض كبار الشعراء أيضاً بأن الله تعالى معروف ومشهود للخلق، فمثلاً يقول حافظ في بعض أشعاره العرفانية العميقة[1]:

ليس هناك أجلى من شعاع وجهك
ولو أنك لا يمكن أن تُرى بالعين

الذين يشاهدون جمال وجهك أصحاب نظر
ولو لم يمسك أحد بأثر منك

أو قوله[2]:

تجلي وجهه ليس مختصاً برؤيتي
الشمس والقمر يشيران إليه

أو قوله[3]:

---

(1) وأصله:

روشن از پرتو رويت نظري نيست كه نيست
منّت خاك درت بر بصري نيست كه نيست
ناظر روي تو صاحب نظرانند ولي
سر گيسوي تو در هيچ سري نيست كه نيست

(2) وأصله:

جلوه گاه رخ أو ديدهء من تنها نيست
ماه وخورشيد همين آينه مي گردانند

(3) أصله:

خيال روي تو در هر طريق همره ما ست
نسيم موي تو پيوند جان آگه ما ست
برغم مدعيانى كه منع عشق كنند
جمال چهره تو حجت موجه ما ست
اگر به زلف دراز تو دست ما نرسد
گناه بخت پريشان ودست كوته ما ست

خيال وجهك يرافقنا في كل طريق
ونسيم شعرك يربط روحنا الواعية
بالرغم من دعوات الذين يعارضون عشقنا
فإن جمال وجهك حجتنا الباهرة
وإذا لم تصل عقولنا لكنه معرفتك
فهذا ذنب سوء طالعنا وقصور فكرنا
وأنت وإن كنت محجوباً عنّا في الظاهر
فإنك دائماً حاضر في خواطرنا

أو قوله[1]:

لست أعرف ما الذي في باطني
فأنا ساكت وهو يئنّ وينادي
وأي لحن يطرق سمعي ذلك المطرب
فقد ذهب العمر ولا زال رأسي مليء بصوته
نداء عشقك كان في داخلي البارحة
وفضاء صدر حافظ ممتلئ بالأصوات

أو قول المولوي[2]:

---

(1) أصله:

در اندرون من خسته دل ندانم كيست
كه من خموشم واو در فغان ودر غوغا ست
چه ساز بود كه در پرده مى زد آن مطرب
كه رفت عمر وهنوز هم دماغ پر ز هواست
نداي عشق تو ديشب در اندرون دادند
فضاى سينه حافظ هنوز پر ز صداست

(2) أصله:

آفتاب آمد دليل آفتاب گر دليلت بايد از وي رو متاب

لـقـد جـاءت الـشـمـس دلـيـلاً لـلـشـمـس
فـإذا وجـب دلـيـلـك فـلا تـعـرض عـنـه

أو قوله[1]:

مـثـل مـيـل الـصـغـار لأمـهـاتـهـم
لا يـعـرف سـر رغـبـتـه بـالـشـفـاه؟؟؟؟

يعتقد العلّامة الطباطبائي أن القرآن الكريم يعتبر أصل وجود الله تعالى بديهي وغني عن الإثبات؛ ولهذا لا توجد آية في القرآن تقيم الدليل على إثبات أصل وجود الحق تعالى:

«أن القرآن الشريف يعد أصل وجوده (تبارك وتعالى) بديهيا لا يتوقّف في التصديق العقلي به، وإنما يعني عنايته بإثبات الصفات، كالوحدة، والفاطرية، والعلم، والقدرة، وغير ذلك»[2].

التحليل الفلسفي

ويثبت العلّامة الطباطبائي بلحاظ عقلي وفلسفي أيضاً أن أصل وجود الله تعالى، غني عن الاستدلال، ويبرهن على هذا المدعى من طريقين:

1 ـ يمكن للإنسان بالرجوع إلى ذاته ومشاهدة فقره وضعفه أن يدرك تعلقه وارتباطه الوجودي بالله الغني الكبير المتعال، ويشعر

(1) أصله:

هـمـچـو مـيـل كـودكـان بـا مـادران سـر خـود نـدانـد در لـبـان

(2) سورة البقرة: الآية 163. [هكذا في الأصل الفارسي، والمتن مقتبس من: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، الأعلمي، بيروت، ج1 ص 393].

بتمام وجوده أن وجوده متصل بمنبع الوجود. وبتعبير آخر، يستطيع كل إنسان أن يشاهد ربَّه بالعلم الحضوري ويتيقن بوجوده. فيتضح ـ بناءً على ذلك ـ أن وجود الله تعالى معلوم حضوري ومشهود لنفس الإنسان. يقول العلّامة الطباطبائي في تفسيره الشريف الميزان، ذيل الرواية «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»:

«... فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرا عجيبا؛ وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالا وجلالا وكمالا من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كل كمال... إن النفس الإنسانيّة لا شأن لها إلا في نفسها، ولا مخرج لها من نفسها، ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في مسير نفسها، وأنها منقطعة عن كل شيء كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به، إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها وكل شيء دونها فوجدت أنها دائماً في خلاء مع ربها وإن كانت في ملأ من الناس.

وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجه إلى ربها وتنسى كل شيء وتذكر ربها، فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستتر عنه بستر وهو حق المعرفة الذي قدر لإنسان.

وهذه المعرفة الأحرى بها أن تسمّى بمعرفة الله بالله، وأما المعرفة الفكرية التي يستفيدها النظر في الآيات الآفاقية، سواء حصلت من قياس أو حدس أو غير ذلك فإنما هي معرفة بصورة ذهنيّة عن صورة ذهنيّة، وجل الإله أن يحيط به ذهن أو تساوي ذاته صورة مختلقة اختلقها خلق من خلقه، ولا يحيطون به علما.

وقد روي عن أمير المؤمنين (ع) في كلام له: إن الله أجل من

أن يحتجب عن شيء أو يحتجب عنه شيء. وعن موسى بن جعفر (ع) في كلام له: ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ـ احتجب بغير حجاب محجوب ـ واستتر بغير ستر مستور لا إله إلا هو الكبير المتعال... فقد تحصّل أن النظر في آيات الأنفس أنفس وأغلى قيمة وأنه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب»[1].

2 ـ الطريق الآخر الذي يذكره العلّامة الطباطبائي لإثبات بداهة أصل وجود الله تعالى، هو ما يعرف [في المحافل العلميّة] ببرهان الصدّيقين للعلّامة الطباطبائي. وقد استعمل اصطلاح «برهان الصديقين» لأول مرة من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا. ومقصوده بذلك الاصطلاح هو عدم الاستعانة بأيٍّ من الآثار والمخلوقات في إثبات وجود الله تعالى، بل يقسم الموجود بالتحليل العقلي إلى الواجب والممكن ومن خلال حاجة الممكن إلى الواجب يثبت وجود واجب الوجود[2].

ويعتبر صدر المتألهين برهان ابن سينا أفضل وأكثر إتقاناً عند المقارنة بالبراهين الأخرى، إلا أنه لا يعتبره مستحقاً لعنوان برهان الصديقين بل يقيم هو برهاناً آخر يعتبره الأحق بعنوان «برهان الصديقين» ويقول في هذا الخصوص:

«واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة... لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض ـ وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الأعلمي، بيروت، ج 6، ص 172.

(2) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 66.

يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله..»[1].

يعتبر صدر المتألهين برهان ابن سينا ـ وبسبب جعله الممكن (الإمكان الماهوي) واسطة (حداً وسطاً) ـ مثل البراهين الأخرى التي تجعل فيها بعض صفات المخلوق كالحدوث والحركة والنظم واسطة. إن برهان ملّا صدرا ناظر إلى حقيقة الوجود وأحكامه ويبتني على عدة أصول فلسفيّة من قبيل أصالة الوجود، بساطته والتشكيك في مراتبه.

وقد سعى بعض الحكماء المتألهين بعد ملّا صدرا كالحكيم السبزواري لتقليل بعض مقدمات برهان الصديقين. فأثبت الحكيم السبزواري واجب الوجود بالاستناد إلى أصالة الوجود وحقيقته المرسلة، بدليل مقابلتها للعدم وعدم بطلانها.

أما العلّامة الطباطبائي، فإنه يسلك طريقه الخاص ولا يرى ضرورة لأي مقدمة لإثبات الواجب. فهو يعتقد أن واجب الوجود أمر بديهي ولا يحتاج إلى إثبات، وما يقال في هذا الموضوع هي منبهات وليست أدلة وبراهين.

وقد أشار السيّد الطباطبائي إلى هذه الحقيقة في كتبه المختلفة، ففي كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، وتعليقته على المجلد السادس من الأسفار الأربعة، وكتاب الشيعة في الإسلام. وكتاب الشيعة تعرض لبيان مقصوده. فقد جاء في أصول الفلسفة:

«إن واقعية الوجود التي ليس لدينا أي شك في ثبوتها لا تقبل النفي إطلاقاً ولا يحمل عليها العدم، وبعبارة أخرى: واقعية الوجود بدون أي قيد وشرط هي واقعية الوجود، ولا تصير لا واقعية بدون

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 6، ص 12 ـ 14.

قيد وشرط. وحيث إنّ العالم عابر وكل جزء من أجزائه يقبل النفي فهو ليس عين الواقعية التي لا تقبل النفي»[1].

وبعد أن يبين في كتاب «الشيعة في الإسلام» أن كل إنسان يصدق بالواقع الخارجيّ بنحو فطري ولا يشك فيه، يقول:

«هذه الواقعية والوجود الذي يثبته الإنسان مقابل السوفسطائيين والمشككين، أمر ثابت لا يعتريه البطلان، وفي الحقيقة إن كلام السوفسطائيين والمشككين من نفي للواقعية، لا يصح أبداً وعلى الإطلاق. لذا فإن العالم يتضمن واقعية ثابتة. ولكن كلّ من هذه الظواهر التي تنطوي على واقعية والتي نشاهدها في العالم، تفقد واقعيتها وتؤول إلى الفناء عاجلاً أم آجلاً. ومن هنا يتضح أن العالم المشهود وأجزاءه ليست عين الواقعية ـ التي لا تقبل البطلان ـ بل تستند إلى واقعية ثابتة، وبتلك الواقعية، تتصف بالواقعية وبواسطتها تتصف بالوجود، وهي موجودة وباقية ما دامت مرتبطة ومتصلة بها، وتفنى وتزول إذا ما انقطعت عنها. ونحن نسمي تلك الواقعية الثابتة التي لا يعتريها البطلان بـ «واجب الوجود» أو الله (تعالى ذكره)[2].

وقد وضّح مقصوده في هامش المجلد السادس من الأسفار أكثر من المواضع الأخرى، وعبارته هي:

«وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها ـ وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى إنّ فرضَ بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها ـ فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعا أي

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 982، (المتن للطباطبائي)

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص 117 ـ 118. (الطبعة الفارسية).

الواقعية ثابتة. وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعا والواقعية مشكوكة واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة، وإذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها.

ومن هنا، يظهر للمتأمّل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان [والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة]»[1].

وعلى أيّ حال، فإن أول قضيّة يذعن بها الإنسان ويصدقها ـ من وجهة نظر العلّامة ـ أصل الواقعية، وجهة هذه القضيّة، الضرورة الأزلية ومصداقها الواقعية المطلقة التي ليست مشروطة بأي شرط؛ لأنّ الواقعية المشروطة بشرط، إنما تكون لها واقعية في دائرة شرطها، وتكون معدومة بدون ذلك الشرط. وهكذا واقعية لا يمكن أن تتصف بالضرورة الأزلية. وعليه فالإنسان في أول نظره، يدرك الله تعالى ثم ينتقل منه إلى درك الحقائق الأخرى. يقول العلّامة الطباطبائي في هامش كتاب الشيعة في الإسلام[2]:

وفي الكتاب العزيز إشارة إلى هذا البرهان بقوله تعالى ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3].

نقد وتحليل

وفي خصوص بداهة وجود الله من خلال العلم الحضوري، لا بدّ من القول بالرغم من أنه على ضوء البرهان الفلسفي، فإن لكل

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 6، ص 14 ـ 15. تعليقة العلّامة الطباطبائي.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص 118، [من الطبعة الفارسية، وأيضاً: ص 146 من الترجمة العربية].

(3) سورة إبراهيم: الأية 10.

الناس علماً حضورياً بالله تعالى، إلا أن هذا العلم لا يتنافى مع مجهولية وجود الله، لأنّ هذا العلم في بعض مراتبه ومراحله، ضعيف وخافت إلى حد لا يؤدي إلى وعي الفرد بأصل العلم وكيفية المعلوم. بتعبير آخر، إنّ الكثير من الأفراد وإن كان لهم علم حضوري بالله؛ لكنهم ليسوا عالمين بعلمهم وكذلك يجهلون حقيقة المعلوم (لله). فهكذا علم لا يستطيع ـ بالضرورة ـ أن يغني عن الاستدلال على وجود الله، ولا سيما حيث يكون الذهن مشوباً بالشبهات والإشكالات. وشاهد ذلك أنه مع وجود علم كهذا، فإن الكثير من الناس ليس لديهم معرفة بالله بل ينكر بعضهم أصل وجود الله بوصفه المبدأ الموجد. ويبدو أن استدلاله لإثبات بداهة وجود الله من حيث العلم الحصولي مخدوش وغير تام أيضاً؛ لأنّ المتحصل من الكلام المتقدم بداهة وعدم إنكار أصل الوجود الخارجي، لا بداهة وجود الله.

والظاهر أن تشويشاً قد وقع في كلامه بين معنيين من الضرورة: أولها الضرورة بمعنى البداهة وعدم قابلية الشيء للإنكار، والأخرى، الضرورة بمعنى الوجوب وحتميّة الوجود. وما يثبت بالكلام المتقدم، هو الضرورة بالمعنى الأول لا الضرورة بالمعنى الثاني وما كان بصدده هو الضرورة بالمعنى الثاني، لا الأول، والله العالم.

ولبعض المحققين المعاصرين كلام حول فطرية معرفة الله، يؤيد ما ذهبنا إليه، يقول في بعض عباراته:

«... أن لمعرفة الله الفطرية بمعنى العلم الحضوري بالله تعالى درجاتٍ، فالدرجة المنخفضة منها موجودة عند جميع الناس، وإن لم يتعلق بها الوعي الكامل، والدرجات العالية منها تختص بالمؤمنين الكاملين وأولياء الله المخلصين. وأيّ درجة منها لا تحصل بواسطة البرهان العقلي والفلسفي. وأما المعرفة الفطرية بمعنى العلم

الحصولي القريب إلى البداهة فهي تحصل عن طريق العقل والاستدلال، وقربها إلى البداهة وسهولة الاستدلال عليها لا يعني استغناءَها عن البرهان. ولكنه إذا ادعى أحد أن العلم الحصولي بالله تعالى هو من البديهيات أو الفطريات المنطقيّة ولا يحتاج إلى الاستدلال إطلاقاً فإن مثل هذا الادعاء غير قابل للإثبات»[1].

3 ـ الأفعال الإلٰهيّة

تُقسم الأحكام العقليّة إلى قسمين: الأحكام العقليّة النظريّة والأحكام العقليّة العمليّة. وأحكام العقل النظريّة هي الأحكام التي لا ترتبط مباشرة بأعمال الإنسان وإنما تحكي عن الحقائق الخارجيّة والعلاقات التي بينها؛ مثل أن العالم موجود وأن الأرض تدور حول الشمس وأن الأربعة زوج. إن الأحكام العمليّة للعقل هي أحكام تتعلق بأعمالنا. وبتعبير آخر، هي إدراكات اعتبارية وتوافقية يتواضع عليها الناس لتنظيم حياتهم، من قبيل حُسن العبادة والصدق وقُبح الظلم والكذب، ووجوب بعض الأفعال وعدم وجوب بعضها الآخر.

إنّ بقاء الإنسان ووصوله إلى أغراضه الحقيقيّة المادّية والروحية يضطره إلى اعتبار هذه الأحكام، ويبرمج أعماله بحسبها وبهذا يصل إلى سعادته.

ويطرح السيّد العلّامة الطباطبائي في الميزان[2] بحثاً حول الأحكام العقليّة وهل تجري في أفعال الله أم لا؟ وينقل نظريّة متكلمي المعتزلة والأشاعرة ويناقشها. ويبين نظريته خلال تلك المناقشة، وسنأتي هنا بخلاصةٍ لأبحاثه في هذا الباب.

---

(1) مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، مصدر سابق، ج 2، ص 359 ـ 360 [الطبعة الفارسية].

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 62 ـ 71.

نظريّة الأشاعرة والمعتزلة

يعتقد الأشاعرة أن الأحكام العقليّة سواء الأحكام النظريّة أو الأحكام العمليّة، لا يمكن أن تجري في الأفعال الإلٰهيّة. ويرون أن أحكام العقل لا اعتبار لها في تلك الموارد.

وفي خصوص أحكام العقل النظريّة يقولون: إنّ العقل أقل من أن يصل إلى الساحة الربوبيّة ويحيط بكنه ذاته وخصوصيات صفاته. ولذا قالوا: إن الله ليس فاعلاً بذاته بل فاعل بإرادته الفعلية، أو أن الفعل والترك سواء بالنسبة له وليس لأفعاله غرض ولا غاية والخير والشر يستند إليه. . .

أما في ما يخص أحكام العقل العملي فيقولون: إنا لا نعتقد بالحسن والقبح الذاتي والعقلي للأفعال، وإنما ينتزع الحسن والقبح من أفعال الله، فالحسن هو ما يفعله الله أو يأمر به والقبيح هو ما ينهى عنه. وعليه فيمكن لله أن يفعل ما يريد. وعليه فلا مانع من الإرادة الجزافية والعبثية لله وإسناد الشرور والقبائح إليه. ولا يمكن للعقل أن يلزمه بأحكام كما يلزم الآخرين، وقد تمسك الأشاعرة ببعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1].

وفي مقابل ذلك يعتقد المعتزلة أن كافة أحكام العقل سواء النظريّة والعمليّة تجري في أفعال الله، والله تعالى ملزم بكل الأحكام العقليّة وليس هناك من تفاوت بين الله وغيره. وعليه يمكن القول: يجب على الله فعل كذا ولا يجوز أن يفعل كذا، وهذا ينبغي لله فعله وذاك لا ينبغي.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 23.

نقد نظريّة الأشاعرة

وقد طرح العلّامة الطباطبائي في نقد رأي الأشاعرة أبحاثاً، خلاصتها بالنقاط الآتية:

1 ـ إننا لو أبطلنا الأحكام العقليّة في تشخيص خصوصيات أفعاله وسننه فقد أبطلنا أصل وجوده؛ أي ستبطل الأدلة العقليّة في الكشف عن أصل وجوده، وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به الأشاعرة أنفسهم.

2 ـ وإذا أبطلنا الإدراكات العقليّة في مورد أفعال الله تعالى فهذا يعني أن إدراكات العقل في هذا الخصوص غير كاشفة عن الواقع؛ أي إنّ العقل يدرك بنحو يخالف الواقع (وهذا يعني السفسطة). فضلاً عن ذلك، إذا لم تكن الإدراكات العقليّة غير مطابقة للخارج في هذا المورد، فيحتمل عدم انطباق إدراكات العقل النظري الأخرى مع الخارج أيضاً، وبمجرد هذا الاحتمال، يسري الشك والترديد إلى البديهيات العقليّة أيضاً ونتيجة ذلك الشكاكية المطلقة أو السفسطة .

3 ـ إن أحكام العقل العملي تجري في أفعال الله التشريعية أيضاً، إلّا أن ما يشرعه الله تعالى ليس لحاجة ولا للوصول إلى كماله وسعادته؛ لأنه الغني بالذات وتشريعه تفضّل على عباده لرفع احتياجاتهم.

توضيح ذلك: إن ما ألزم الإنسان إلى وضع الأوامر والنواهي والوعد والوعيد وتقنين هذه الأحكام واعتبار الحسن والقبيح، هي المصالح التي لا يمكنه التغاضي عنها. ومع ذلك فإنّ فرض حكمٍ تشريعيٍّ لا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه، فرضٌ متناقضُ الأطراف وغير مقبول. وعندما يكون فرض وجود حكم عقلي كهذا خطأ، فإن فرض هكذا أحكام شرعيّة سيكون خطأً أيضاً؛ لأنّ الأحكام التي يشرعها الله تعالى أيضاً مسانخة للأحكام التي نشرعها

بيننا. فالوجوب والحرمة والأمر والنهي والوعد والوعيد من الله تعالى مثل أمرنا ونهينا ووعدنا ووعيدنا أمور اعتبارية وعناوين ادعائية.

ولا فرق في صدور هذه العناوين من الله تعالى - تبعاً للأغراض والمصالح - عن صدورها منّا وتطابق أحكامنا من حيث تعلقها بالإنسان الاجتماعي والاجتماع المترقي نحو الكمال وعند العمل بتلك الأحكام يضمن الإنسان سعادته.

4 - إن نظريّة الأشاعرة مخالفة لصريح الآيات القرآنية الكثيرة التي عللت أفعال الله تعالى بالأغراض، سواء في مجال التكوين أو مجال التشريع. فقد دلّت الكثير من الآيات القرآنية على أنّ الله تعالى حكيم وأن أفعاله منزهة عن العبث واللغو؛ مثل قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾[1] وقوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾[2] و﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[3] و﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[4].

وهناك الكثير من الآيات الأخرى التي دلت على أنّ أصل إرسال الرسل وإنزال الكتب هو لأغراض ومصالح؛ مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[5] وقوله ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[6]

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 115.

(2) سورة الدخان: الآية 38.

(3) سورة الأنبياء: الآية 18.

(4) سورة الأحقاف: الآية 3.

(5) سورة الحديد: الآية 25.

(6) سورة النساء: الآية 165.

وقوله ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[1] وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[2].

وهناك آيات أخرى بيّنت فلسفة بعض الأحكام؛ مثل: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[3].

و﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[4] و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[5] و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[6] و﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[7].

وفي عدة آيات أخرى طرحت مسألة التزام الله سبحانه بالقيم والفضائل من قبيل: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[8] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[9] وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾[10] وقوله ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[11].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 42.

(2) سورة الأنفال: الآية 24.

(3) سورة طه: الآية 14.

(4) سورة العنكبوت: الآية 45.

(5) سورة البقرة: الآية 183.

(6) سورة المائدة: الآية 91.

(7) سورة الأعراف: الآية 33.

(8) سورة آل عمران: الآية 182.

(9) سورة يونس: الآية 44.

(10) سورة آل عمران: الآية 9.

(11) سورة الأعراف: الآية 28.

نقد نظريّة المعتزلة

وكما ينتقد العلّامة الطباطبائي نظريّة الأشاعرة فإنه لا يقبل بنظريّة المعتزلة أيضاً، ويقول في نقدها:

«إن جميع ما بأيدينا من الأحكام العقليّة سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح المعتمد على المصالح والمفاسد، مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه.

فمن عظيم الجرم أن نحكّم العقلَ عليه تعالى فنقيد إطلاق ذاته غير المتناهية، فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا، وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم. فإن في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته والحد مساوق للمعلولية. فإن الحد غير المحدود والشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصا مستقبلا تحكم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهميّة».

أو قوله: توجد الكثير من الآيات في القرآن الكريم تدل على أنّ الله تعالى هو الحاكم والغالب المطلق (لا محكوم ومغلوب). مثل قول القرآن: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[1] ففي هذه الآية الشريفة يقول الله تعالى إن الحق من ربك لا أن الحق مع ربك. وهذا دليل على أنّ كل قضيّة صادقة وكل حكم واقعي يؤخذ من الله تعالى، لا أن هناك حقاً والله ملزم أن يقوم بأفعاله على أساس ذلك الحق ويستدل مثل البشر بتلك المطابقة على صحة فعله.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 60.

أو الآية الأخرى التي تقول: ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ﴾[1] فالذي يستفاد من تلك الآية أن الحكم هو حقه المطلق، وليس هناك من مانع لحكمه سواء كان ذلك المانع عقلياً أو غير عقلي؛ لأنّ كل مانع يفرض هو فعل الله ومتأخر عنه، لا أنه حاكم ومسيطر عليه ويؤثر فيه.

أو قوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[2] أو ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ﴾[3] أو ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ﴾[4] أو ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾[5] فالذي يستفاد من هذه الآيات بصورة مطلقة هو أن الله تعالى قاهر وغالب وحاكم، ولا لشيء ولا لشخص الغلبة والسيطرة عليه ولا يمنعه موجود من فعل ما يريد لا يحول أحد بينه وبين فعله. وليست هناك آية تقيّد إطلاق تلك الآيات الكريمة فتقول: إن الله مغلوب أو ملزم في أمر ما. وإذا قلنا خلافاً للأشاعرة إن حكم العقل النظري يجري في أفعال الله تعالى، فهذا لا يعني أن الله تعالى ملزم بأحكام العقل النظري؛ لأنه وكما تقدم فإن عقلنا بكل آثاره، وأفعاله وهي نفس الأمر والواقع، تابع لله ومأخوذ من سننه الجارية. بل معناه أن العقل يمكنه أن يدرك خصوصيات فعل الباري جل وعلا ويتمكن من كشف المجهولات. وإذا لم تكن للعقل هكذا قدرة، لم يرد في القرآن الكريم كل ذلك الأمر بالتعقل والتذكر والتفكر والتدبر وأمثالها.

ويقول عن أحكام العقل العملي أيضاً: إن أفعال الله تعالى مثلنا معللة بالأغراض. فإذا كان الأمر كذلك، جاز للعقل البحث حول

---

(1) سورة الرعد: الآية 41.

(2) سورة الرعد: الآية 16.

(3) سورة يوسف: الآية 21.

(4) سورة الطلاق: الآية 3.

(5) سورة الأعراف: الآية 54.

الأحكام التشريعية الإلٰهيّة وتمييز المصالح والمفاسد وحسن الأفعال وقبحها. لكن لا لأنّ الله تعالى محكوم بأحكامه وأنه يأمر بأمور وينهى عن أخرى، ولأنّ الله تعالى لا يحتاج إلى أي كمال لكي يحكم بحكم يوصله إلى الكمال، بل لأنه عالم بمصالح وحكم الأحكام الإلٰهيّة.

وخلاصة رأي العلّامة الطباطبائي: أن الله لمّا كان حكيماً فكل أفعاله_ سواء في جانب التكوين أو في جانب التشريع _ لها أغراض ومصالح. فمثلاً، ليس في الخلق أيّ عبث وإنما يفاض على كل موجود بمقدار قابليته واستعداده. ولا يضنّ بالتشريع وإرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الأحكام التي يحتاجها الناس أيضاً، ولا يخلف وعده ولا يكذب ولا يظلم عباده و... لكن كل ذلك لا يعني أن أحداً أو شيئاً يجبره على ذلك؟

لأنه لما كان قاهراً، غالباً، مالكاً وقادراً وكل شيء مغلوب ومقهور ومملوك له، فيمكنه التصرف بشكل آخر ولا يحق ولا يحق لأحد مساءلته. ولا يغلبه شيء أو يقهره.

ويفسر السيّد العلّامة الآية الشريفة ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1] بهذا المعنى. فينقل نظريتين في تفسير هذه الآية:

النظريّة الأولى: ثبت في محله أن أفعال الله تعالى لا تُعلَّل بالأغراض؛ لأنّ الغرض ما يبعث على القيام بالفعل ليستكمل به وينتفع. والله أجلّ من أن يحتاج إلى ما هو خارج عن ذاته ويستكمل بالانتفاع من غيره، فلا يُقال له: لم فعلت كذا سؤالاً عن الغرض الذي دعاه إلى الفعل.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 23.

يقول السيّد العلّامة في نقد هذه النظريّة: إن الفاعل التام الفاعلية إنما يصدر عنه الفعل لذاته، فذاته هي غايته وغرضه في فعله من غير حاجة إلى غرض خارج عن ذاته كالإنسان [البخيل، كما في المصدر] الذي يكثر الإنفاق ليحصل على ملكة الجود حتى إذا حصلت الملكة صدر عنها الإنفاق لذاتها لا لتحصيل ما هو حاصل فنفسها غاية لها في فعلها.

النظريّة الثانية: لما كان الله تعالى حكيماً، كل أفعاله على أساس المصالح والحكم الحقيقيّة ولا يمكن تصور غير ذلك عنه، فلا يبقى مجال للسؤال لماذا فعلت كذا. أما غير الله تعالى فيمكن أن يسأل عن فعله؛ لاحتمال أن لا يكون فعله على أساس المصالح.

يقول السيّد العلّامة في نقد هذه النظريّة أيضاً: بالرغم من صحة هذا المعنى في ذاته، إلا أنه لا قرينة على أنّ المراد بالآية هو هذا المعنى. بل إنّ هذا المعنى لا يتناسب مع قوله ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] المتصل بهذه الآية. وفي تلك الفقرة تأكيد على كونه تعالى ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ﴾ ونعلم أنّ العرش كناية عن المالكية المطلقة لله، كما إنّ «رب» بمعنى الصاحب والمالك. فإذا مفاد تلك الجملة هو مالكية الله المطلقة وأنه ربّ كل شيء بلا منازع. وعليه فسيكون ظاهر قوله ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ أن الله تعالى وهو الملك والمالك لكل العالم وكل شيء مملوك له، يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء وليس ذلك لأي موجود سواه.

وهو الذي يسأل ما سواه عما يفعل ولا يمكن لغيره أن يسأله عما يفعل. أجل هو أخبر بأن كل ما يفعله يستند إلى مصلحة؛ لأنه حكيم ولا يريد إلا ما فيه مصلحة. لكنه لما أخبر بذلك وحصل لنا علم

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

إجمالي، فلا يحق لنا أن نسيء الظن بما يفعله فضلاً عن نسأله عما يفعل. ومن أظرف الآيات التي تدل على هذا المعنى ما يحكيه الحق تعالى على لسان عيسى بن مريم (ع) إذ يقول ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1] لأنّ في هذا الكلام يبرر عذاب العباد بأن الله مالكهم ولا يحق للملوك أن يعترض على فعل مالكه. ويبرر العفو عنهم بأن الله حكيم، ولا يفعل إلا ما فيه المصلحة.

ومن هنا يعلم أنّ الحكمة بنحو أعم «عدم مساءلة الله عن أفعاله»، غير المالكية. ولهذا السبب فالمالكية أكثر مناسبة من الحكمة الآية[2].

جواب عن إشكال

ربما يقال: إنّ كلام العلّامة الطباطبائي لا ينسجم مع بعض الآيات القرآنية التي تخبر عن بعض الحقوق للعباد والمخلوقات قبال الله تعالى؛ لأنه إذا كان العباد والمخلوقات «من له الحق» سيكون الله تعالى «من عليه الحق» وحينئذٍ يجوز للعباد أن يطالبوا بحقوقهم من الله ويسألوه عنها، ومن الأمثلة القرآنية على ذلك قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] وقوله جل ذكره: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]. فقد اعتبر الله جل وعلا في هذه الآيات نجاة المؤمنين ونصرهم حقاً عليه. يقول السيّد العلّامة في الجواب عن هذا الإشكال:

(1) سورة المائدة: الآية 118.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 14، ص 377 ـ 380.

(3) سورة يونس: الآية 103.

(4) سورة الروم: الآية 47.

«إن الحق ـ ويقابله الباطل ـ هو الثابت الواقع في الخارج من حيث إنه كذلك كالأرض والإنسان وكل أمر ثابت في حد نفسه، ومنه الحق المالي وسائر الحقوق الاجتماعيّة حيث إنها ثابتة بنظر الاجتماع. وقد أبطل القرآن كل ما يدعى حقا إلا ما حققه الله وأثبته سواء في الإيجاد أو في التشريع، فالحق في عالم التشريع وظرف الاجتماع الدينيّ هو ما جعله الله حقا كالحقوق المالية وحقوق الإخوان والوالدين على الولد، وليس هو سبحانه محكوما بحكم أحد فيجعل عليه تعالى ما يلزم به كما ربما يظهر من بعض الاستدلالات الاعتزالية غير أنه من الممكن أن يجعل على نفسه حقاً، جعلا بحسب لسان التشريع فيكون حقا لغيره عليه تعالى كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٧١ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ۝١٧٢ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ۝١٧٣﴾[2].

والنصر كما ترى مطلق، غير مقيد بشيء. فالإنجاء حق للمؤمنين على الله، والنصر حق للمرسل على الله تعالى، وقد شرفه الله تعالى حيث جعله له فكان فعلا منه منسوبا إليه مشرفا به فلا مانع من القسم به عليه تعالى، وهو الجاعل المشرف للحق والمقسم بكل أمر شريف.

إذا عرفت ما ذكرناه، علمت أن لا مانع من إقسام الله تعالى بنبيه ص أو بحق نبيه، وكذا إقسامه بأوليائه الطاهرين أو بحقهم، وقد جعل لهم على نفسه حقا أن ينصرهم في صراط السعادة بكل نصر مرتبط بها كما عرفت.

وأما قول القائل: ليس لأحد على الله حق فكلام واه.

---

(1) سورة يونس: الآية 103.

(2) سورة الصافات، الآيات: 171، 172، 173.

نعم ليس على الله حق يثبته عليه غيره فيكون محكوما بحكم غيره مقهورا بقهر سواه. ولا كلام لأحد في ذلك، ولا أن الداعي يدعوه بحق ألزمه به غيره، بل بما جعله هو تعالى بوعده الذي لا يخلف هذا»[1].

4 ـ التكاليف الدينيّة

نعلم أنّ التكاليف الدينيّة تشكل جزءً كبيراً من الدين الإسلامي. وفي التكاليف جنبة أمر. وقد بيَّن الله تعالى في هذه التكاليف والأوامر ما يريده من البشر ففرض عليهم القيام ببعض الأفعال وترك أخرى. وبتعبير آخر، فإن الله قد أجبر البشر على فعل بعض الأمور وترك أمور أخرى. والتكاليف عادة أمور صعبة وغير مرغوبة والبشر بطبعه يميل إلى عدم الامتثال إلى تلك الصعوبات.

الإشكالية

والسؤال الذي يطرح هنا أن هذا القسم من الدين كيف ينسجم مع المنطق العقلي؟ لأنّ الله تعالى هو الغني المطلق ولا يصله أي نفع ولا ضرر من أفعال عباده، فلماذا أوقع البشر في هذا الحرج وتلك المشقة وأساساً كيف ينسجم مع رحمة الله الواسعة أن يوقع الناس بالألم والمشقة؟ بالإضافة إلى ذلك، فإن لازم جعل التكاليف أن يعاقب المكلف إذا تمرد وعصى بتلك العقوبات الشديدة التي دلت عليها الآيات والروايات. فيُطرح هذا السؤال بالضرورة أن الله تعالى لما كان يعلم أنّ الكثير من عباده سوف لن يمتثلوا لهذه التكاليف باختيارهم وبالتالي، سيتعرضون لعقوبات أليمة وأحياناً خالدة، فلماذا وضع تلك التكاليف عليهم؟ والخلاصة، كيف يمكن بالمنطق العقلي تبرير هذا الجزء من الدين؟

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 339 ـ 340.

الحل

وقد طرح العلّامة الطباطبائي هذا الإشكال في تفسيره الشريف «الميزان» وأجاب عنه بعبارة بليغة وواضحة، وبيّن فلسفة جعل التكاليف الدينيّة بمنهج عقلي. ونظراً لكفاية عبارته وبلاغتها ننقلها هنا بالنص:

«أما الشبهة الثانية فقوله: «ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضرر؟» مغالطة من باب إسراء حكم الفاعل الناقص الفقير إلى الفاعل التام الغني في ذاته، فحكم العقل بوجوب رجوع فائدة من الفعل إلى الفاعل إنما هو في الفاعل الناقص المستكمل بفعله المنتفع به دون الفاعل المفروض غنيا في ذاته.

فلا حكم من العقل أن كل فاعل حتى ما هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه يجب أن يكون له في فعله فائدة عائدة إليه، ولا أن الموجود الذي هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه حتى يستكمل بشيء فهو يمتنع صدور فعل عنه.

والتكليف وإن كان في نفسه أمرا وضعيا اعتباريا لا يجري في متنه الأحكام الحقيقيّة، إلا أنه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللّاحقة الحقيقيّة بسابقتها فهي وصلة بين حقيقتين: [حقيقة إنسانيّة ناقصة «قبل القيام بالتكاليف» وحقيقة إنسانيّة كاملة «بعد القيام بالتكاليف»].

توضيح ذلك ملخصاً: إنّا لسنا نشك من المشاهدة المتكررة والبرهان أن ما بين أيدينا من الأنواع الموجودة التي نسميها بما فيها من النظام الجاري عالما مادّياً واقعة تحت الحركة التي ترسم لكل منها بقاء بحسب حاله، ووجودا ممتدا يبتدي من حالة النقص وينتهي إلى حالة الكمال، وبين أجزاء هذا الامتداد الوجودي المسمى بالبقاء

ارتباطا وجوديا حقيقيا يؤديّ به كل سابق إلى لاحقه، ويتوجه به النوع من منزل من هاتيك المنازل إلى ما يليه بل هو قصد من أول حين يشرع في الحركة آخر مرحلة من شأن حركته أن ينتهي إليه.

فالحبة من القمح من أول ما تنشق للنمو قاصدة نحو شجرة الحنطة الكاملة نشوءا وعليها سنابلها، والنطفة من الحيوان متوجهة إلى فرد كامل من نوعه واجد لجميع كمالاته النوعية وهكذا، وليس النوع الإنسانيّ بمستثنى من هذه الكلية البتة، فهو أيضاً من أول ما يأخذ فرد منه في التكون عازم نحو غايته متوجه إلى مرتبة إنسان كامل واجد لحقيقة سعادته سواء بلغ في مسير حياته إلى ذلك المبلغ أم حالت دونه الموانع. والإنسان لما اضطر بحسب سنخ وجوده إلى أن يعيش عيشة اجتماعيّة، والعيشة الاجتماعيّة إنما تتحقق تحت قوانين وسنن جارية بين أفراد المجتمع وهي عقائد وأحكام وضعيّة اعتبارية ـ التكاليف الدينيّة أو غير الدينيّة ـ تتكون بالعمل بها في الإنسان عقائد وأخلاق وملكات هي الملاك في سعادة الإنسان في دنياه وكذا في آخرته وهي لوازم الأعمال المسماة بالثواب والعقاب.

فالتكليف يستبطن سيراً تدريجياً للإنسان بحسب حالاته وملكاته النفسانية نحو كماله وسعادته، يستكمل بطي هذا الطريق والعمل بما فيه طورا بعد طور حتى ينتهي إلى ما هو خير له وأبقى، ويخيب مسعاه إن لم يعمل به كالفرد من سائر الأنواع الذي يسير نحو كماله فينتهي إليه إن ساعدته موافقة الأسباب، ويفسد في مسيره نحو الكمال إن خذلته ومنعته.

فقول القائل «وما الفائدة في التكليف؟» كقوله: ما الفائدة في تغذي النبات؟

أو ما الفائدة في تناسل الحيوان من غير نفع عائد؟.

وأما قوله: «و كل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف»، مغالطة أخرى لما عرفت أن التكليف في الإنسان أو أي موجود سواه يجري في حقه التكليف، واقع في طريق السعادة متوسط بين كماله ونقصه في وجوده الذي إنما يتم ويكمل له بالتدريج، فإن كان المراد بتحصيل ما يعود من التكليف إلى المكلفين من غير واسطة التكليف تعيين طريق آخر لهم بدلا من طريق التكليف ووضع ذاك الطريق موضع هذا الطريق وحال الطريقين في طريقيتهما واحد عاد السؤال في الثاني كالأول: لم عيّن هذا الطريق وهو قادر على تحصيل ما يعود منه إليهم بغيره؟ والجواب: إنّ العلل والأسباب التي تجمعت على الإنسان مثلا على ما نجدها تقتضي أن يكون مستكملا بالعمل بتكاليف مصلحة لباطنه مطهرة لسره من طريق العادة.

وإن كان المراد بتحصيله من غير واسطةِ التكليف تحصيلهُ لهم من غير واسطةٍ أصلاً، وإفاضة جميع مراحل الكمال ومراتب السعادة لهم في أول وجودهم من غير تدريجٍ بسلوك طريقٍ، فلازمه بطلان الحركات الوجودية وانتفاء المادة والقوة وجميع شؤون الإمكان والموجود المخلوق الذي هذا شأنه، مجرد في بدء وجوده تام كامل سعيد في أصل نشأته، وليس هو الإنسان المخلوق من الأرض الناقص أولا المستكمل تدريجا، ففي الفرض خلف.

وأما الشبهة الثالثة فقوله «هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلما ذا كلفني بالسجود لآدم؟» فجوابه ظاهر فإن هذا التكليف يتم بالائتمار به صفة العبودية لله سبحانه، ويظهر بالتمرد عنه صفة الاستكبار ففيه على أي حال تكميل من الله واستكمال من إبليس إما في جانب السعادة وإما في جانب الشقاوة، وقد اختار الثاني.

على أن في تكليفه وتكليف الملائكة بالسجدة تعيينا للخط الذي

خط لآدم، فإن الصراط المستقيم الذي قدر لآدم وذرّيته أن يسلكوه لا يتم أمره إلا بمسدد معيّن يدعو الإنسان إلى هداه وهو الملائكة، وعدو مضل يدعوه إلى الانحراف عنه والغواية فيه وهو إبليس وجنوده كما عرفت في ما تقدم من الكلام.

وأما الشبهة الرابعة: فقوله «لماذا لعنني وأوجب عقابي بعد المعصية ولا فائدة له فيه؟ إلخ.» جوابه أن اللعن والعقاب أعني ما يشتملان عليه من الحقيقة من لوازم الاستكبار على الله الذي هو الأصل المولد لكل معصية، وليس الفعل الإلٰهيّ مما يجر إليه نفعا أو فائدة حتى يمتنع في ما لا نفع فيه يعود إليه كما تقدمت الإشارة إليه.

وليس قوله هذا إلا كقول من يقول في من استقى سُمّاً وشربه فهلك به: لِمَ لم يجعله الله شفاء وليس له في إماتته به نفع وله فيه أعظم الضرر؟ هلّا جعله رزقا طيبا للمسموم يرفع عطشه وينمو به بدنه؟ فهذا كله من الجهل بمواقع العلل والأسباب التي أثبتها الله في عالم الصنع والإيجاد فكل حادث من حوادث الكون يرتبط إلى علل وعوامل خاصة من غير تخلف واختلاف قانوناً كليا.

فالمعصية إنما تستتبع العقاب على النفس المتقذرة بها إلّا أن تتطهر بشفاعة أو توبة أو حسنة تستدعي المغفرة، وإبطال العقاب من غير وجود شيء من أسبابه هدم لقانون العلّيّة العام، وفي انهدامه انهدام كل شيء»[1].

5 ـ الجزاء الأخروي

يطرح العلّامة الطباطبائي في تفسيره القيّم الميزان بحثاً جامعاً

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 56 ـ 60.

وظريفاً تحت عنوان «كلام في أحكام الأعمال من حيث الجزاء»، يشير فيه إلى بعض أحكام الأعمال في العقوبات الأخروية من وجهة نظر القرآن، مثل الحبط والتكفير وتشديد العذاب، ومضاعفة وتبديل السيئات إلى الحسنات وانتقال الحسنات أو السيئات من شخص لآخر و...إلخ.

وبعد ذلك أشار السيّد العلّامة إلى نقطة وهي أنه: بالتأمّل في الآيات السابقة والتدبر فيها يظهر أن في الأعمال من حيث المجازاة؛ أي من حيث تأثيرها في السعادة والشقاوة، نظاما يخالف النظام الموجود بينها من حيث طبعها في هذا العالم، وذلك أن فعل الأكل مثلا من حيث إنه مجموع حركات جسمانيّة فعلية وانفعالية، إنما يقوم بفاعله نحو قيام يعطيه الشبع مثلا ولا يتخطاه إلى غيره، ولا ينتقل عنه إلى شخص آخر دونه، وكذا يقوم نحو قيام بالغذاء المأكول يستتبع تبدله من صورة إلى صورة أخرى مثلا، ولا يتعداه إلى غيره، ولا يتبدل بغيره، ولا ينقلب عن هويته وذاته، وكذا إذا ضرب زيد عمرا كانت الحركة الخاصة ضربا لا غير وكان زيد ضاربا لا غير، وكان عمرو مضروبا لا غير إلى غير ذلك من الأمثلة، لكن هذه الأفعال بحسب نشأة السعادة والشقاوة على غير هذه الأحكام، فقد سمى الله سبحانه الذنوب التي تبدو لذات في هذه النشأة ظلماً للنفس[1]. أو الذنوب التي تؤدي إلى انتقال سيئات شخص إلى آخر أو حسنات شخص إلى آخر و... ألخ.

وعلى أي حال فمن ملاحظة الآيات المختلفة، يتضح أن نظام العقوبات الأخروية يختلف عن نظام الأعمال في الدنيا. وبعد ذلك يشير إلى نكتة أنه رغم تفاوت النظامين لكن لا ينبغي التوهم أن نظام

---

(1) سورة البقرة: الآية 57.

العقوبات الأخروية مخالف للأحكام والحجج العقليّة. ولذلك نرى الله سبحانه وتعالى (في ما حكاه في كتابه) يستدل هو أو ملائكته الموكلة على الأمور على المجرمين في حال الموتَ والبرزخ وكذا في القيامة والنار والجنّة بحجج عقليّة تعرفها العقول. وقد تكرر في القرآن الإخبار بأن الله سيحكم بين الناس بالحق يوم القيامة وأن الإنسان يرى كل ما عمل بتمامه...

ومن هنا نعلم: أن حجة العقول غير باطلة في نشأة الأعمال ودار الجزاء مع ما بين النشأتين، أعني نشأة الطبيعة ونشأة الجزاء من الاختلاف البين، وهذا ما ينبغي التأمّل حوله وحلّ عقدته، يقول العلّامة الطباطبائي في حل هذه العقدة:

والذي يُحلّ به هذه العقدة: أن الله تكلم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم وجرى في مخاطباته إياهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعيّة، وتمسك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبودية والمولوية، فعدّ نفسه مولى والناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر، والتبشير والإنذار، والوعد والوعيد، وسائر ما يلحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك.

وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرح أن الأمر أعظم مما يتوهمه الناس أو يخيل إليهم، غير أنه شيء لا تسعه حواصلهم وحقائق لا تحيط بها أفهامهم ولذلك نزل منزلة قريبة من أفق إدراكهم، لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز كما قال تعالى: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾[1]:

(1) سورة الزخرف: الآيات 2 ـ 4.

فالقرآن الكريم يعتمد في خصوصيات ما نبأ به من أحكام الجزاء وما يرتبط بها، على الأحكام الكلية العقلائية الدائرة بين العقلاء المبتنية على المصالح والمفاسد، ومن لطيف الأمر: أن هذه الحقائق المستورة عن الأفهام العادية قابلة التطبيق على الأحكام العقلائية المذكورة، ممكنة التوجيه بها، فإن العقل العملي الاجتماعي لا يأبى مثلا: التشديد على المفسد بمؤاخذته بجميع ما يترتب على عمله من المضار والمفاسد الاجتماعيّة، كأن يؤاخذ القاتل بجميع الحقوق الاجتماعيّة الفائتة بسبب موت المقتول، أو يؤاخذ من سنّ سنة سيئّة بجميع المخالفات الجارية على وفق سنته، ففي المثال الأول يقضي بأن المعاصي التي كانت ترى ظاهرا أفعالا للمقتول فاعلها هو القاتل بحسب الاعتبار العقلائي، وفي المثال الثاني بأن السيئات التي عملها التابعون لتلك السنة السيّئة أفعال فعلها أول من سن تلك السنة المتبوعة، في عين أنها أفعال للتابعين فيها، فهي أفعال لهم معا؛ فلذلك يؤاخذ بها كما يؤاخذون.

وكذلك يمكن أن يقضي بكون الفاعل لفعل غير فاعل له، أو الفعل المعيّن المحدود غير ذلك الفعل، أو حسنات الغير حسنات للإنسان، أو للإنسان أمثال تلك الحسنات، كل ذلك باقتضاء من المصالح الموجودة.

فالقرآن الكريم يعلل هذه الأحكام العجيبة الموجودة في الجزاء كمجازاة الإنسان بفعل غيره خيراً أو شراً، وإسناد الفعل إلى غير فاعله، وجعل الفعل غير نفسه، إلى غير ذلك، ويوضحها بالقوانين العقلائية الموجودة في ظرف الاجتماع وفي سطح الأفهام العامة، وإن كانت بحسب الحقيقة ذات نظام غير نظام الحس، وكانت الأحكام الاجتماعيّة العقلائية محصورة مقصورة على الحياة الدنيا، وسينكشف على الإنسان ما هو مستور عنه وبذلك الانكشاف في يوم القيامة حيث تظهر كل السرائر...

وبعد أن يقارن العلّامة الطباطبائي بعض الأحكام السابقة في باب العقوبات مع الأحكام العقلائية، يشير إلى جواب الغزالي عن إشكال انتقال الأعمال من فرد إلى آخر، من قبيل نقل الحسنات من الظالم إلى المظلوم ونقل السيئات من المظلوم للظالم، ثم يتعرض لنقده.

وخلاصة كلام الغزالي: أنّ الظالم الذي يظلم يتبع ظلمه ظلمة في قلبه، وقسوة توجب انمحاء أثر النور الذي كان في قلبه من الطاعات التي عملها، والمظلوم يتألم فتنكسر شهوته ويمحو عن قلبه أثر السيئات التي أورثت ظلمة في قلبه، فيتنور قلبه نوع تنور، فقد دار ما في قلب الظالم من النور إلى قلب المظلوم، وما في قلب المظلوم من الظلمة إلى قلب الظالم وهذا معنى نقل الحسنات والسيئات. ثم يطرح الغزالي إشكالاً حول إجابته ويجيب عنها، كالآتي:

فإن قال قائل: ليس هذا نقلا حقيقيا؛ إذ حاصله بطلان النور من قلب الظالم وحدوث نور آخر في قلب المظلوم، وبطلان الظلمة من قلب المظلوم وحدوث ظلمة أخرى في قلب الظالم وليس هذا نقلا حقيقة.

قلنا: اسم النقل قد يطلق على مثل هذا الأمر على سبيل الاستعارة، كما يقال: انتقل الظل من موضع إلى موضع آخر، وانتقل نور الشمس أو السراج من الأرض إلى الحائط إلى غير ذلك، فهذا معنى نقل الطاعات، فليس فيه إلا أنه كُنّي بالطاعة عن ثوابها كما يكّنى بالسبب عن المسبب، وسمي إثبات الوصف في محل وإبطال مثله في محل آخر بالنقل، وكل ذلك شائع في اللسان...

لكن العلّامة الطباطبائي لم يرتض تلك الإجابة بسبب استعمال

استعارتين ما جعل الكلام مجازاً، وهذا ما يراه مخالفاً للقرآن، فيقول:

محصّل ما أفاده: أن إطلاق النقل على ما يعامله الله سبحانه في حق القاتل والمقتول استعارة في استعارة أعني: استعارة اسم الطاعة لأثر الطاعة في القلب واستعارة اسم النقل لإمحاء شيء وإثبات شيء آخر في محل آخر، وإذا اطرد هذا الوجه في سائر أحكام الأعمال المذكورة عادت جميع هذه الأحكام مجازات، وقد عرفت أنه سبحانه قرر هذه الأحكام على ما يراه العقل العملي الاجتماعي، ويبني عليه أحكامه من المصالح والمفاسد، ولا ريب أن هذه الأحكام العقليّة إنما تصدر من العقل باعتقاد الحقيقة، فيؤاخذ القاتل مثلا بجرم المقتول أو يتحف المقتول أو ورثته بحسنة القاتل، وما يشبه ذلك باعتقاد أن الجرم عين الجرم والحسنة عين الحسنة وهكذا[1].

وبالرغم من أن كلام العلّامة الطباطبائي حول العقاب والثواب الأخروي يشير إلى نقاط مفيدة؛ لكن يبدو أنه لم يكن موفقاً في التوجيه العقلي للنقاط التي كانت موضع إشكال وإبهام ولا تزال بعض الإشكالات قائمة وتحتاج إلى مزيد من التأمّل.

6 ـ الشفاعة الأخروية

تعدُّ الشفاعة من المقولات الدينيّة المسلّمة والتي تظهر من الآيات والروايات الكثيرة. ويستفاد من تلك الآيات والروايات وجود عدة من المجرمين ينجون من العذاب يوم القيامة بشفاعة الشافعين.

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 257 ـ 270.

الإشكالية

لقد كانت هذه المقولة الدينيّة موضع إشكالات ومناقشات عديدة. فقد ادعى بعض أنها خلاف العقل والمنطق، ومن هذه الإشكالات:

1 ـ لازم القول بالشفاعة أن رحمة وشفقة الشفيع أكثر من رحمة الله؛ لأنّ الفرض أن الله حكم بعذاب الجاني، لكن شفاعة الشفيع منعت من تنفيذ هذا الحكم ونجته من العذاب الحتمي.

2 ـ إن الاعتقاد بالشفاعة ودور الشفيع في القيامة لا ينسجم مع التوحيد الأفعالي الذي يعني حصر الفاعلية بالله تعالى.

3 ـ لازم الشفاعة أن الله تعالى تأثر بفعل الشفيع وتبدل غضبه إلى رحمة.

4 ـ الشفاعة نوع من الاستثناء والتبعيض وعدم الإنصاف، وهي ما يسمّى في المصطلح الشعبي بـ «الواسطة».

5 ـ الاعتقاد بالشفاعة يؤول إلى تجرّي الناس على المعصية.

المعالجات

يطرح السيّد العلّامة في تفسير الميزان بحثاً مفصلاً حول الشفاعة ويجيب عن إشكالاتها، وهو بحث مفيد ومهم. ويشير هناك إلى بحث فلسفي في هذا الموضوع، يقول في أوّله:

[إنّ] البراهين العقليّة وإن قصرت عن إعطاء التفاصيل الواردة كتاباً وسنة في المعاد لعدم نيلها المقدمات المتوسطة في الاستنتاج على ما ذكره الشيخ ابن سينا؛ لكنها تنال ما يستقبله الإنسان من كمالاته العقليّة والمثالية في صراطي السعادة والشقاوة بعد مفارقة نفسه بدنه من جهة التجرد العقلي والمثالي الناهض عليهما البرهان.

ثم يشير إلى نقطة هي أن الإنسان في بادئ أمره يحصل له من

كل فعل يفعله هيئة نفسانية وحال من أحوال السعادة والشقاوة. ونعني بالسعادة ما هو خير له من حيث إنه إنسان، وبالشقاوة ما يقابل ذلك، ثم تصير تلك الأحوال بتكررها ملكة راسخة، ثم يتحصل منها صورة سعيدة أو شقية للنفس تكون مبدأ لهيئات وصور نفسانية، فإن كانت سعيدة فآثارها وجودية ملائمة للصورة الجديدة، وللنفس التي هي بمنزلة المادة القابلة لها، وإن كانت شقية فآثارها أمور عدمية ترجع بالتحليل إلى الفقدان والشر، فالنفس السعيدة تلتذ بآثارها بما هي إنسان، وتلتذ بها بما هي إنسان سعيد بالفعل، والنفس الشقية وإن كانت آثارها مستأنسة لها وملائمة بما أنها مبدأ لها لكنها تتألم بها بما أنها إنسان، هذا بالنسبة إلى النفوس الكاملة في جانب السعادة والشقاوة، أعني الإنسان السعيد ذاتا والصالح عملا والإنسان الشقي ذاتا والطالح عملا، وأما الناقصة في سعادتها وشقاوتها فالإنسان السعيد ذاتا الشقي فعلا، بمعنى أن يكون ذاته ذات صورة سعيدة بالاعتقاد الحق الثابت غير أن في نفسه هيئات شقية ردية من الذنوب والآثام اكتسبتها حين تعلقها بالبدن الدنيوي وارتضاعها من ثدي الاختيار، فهي أمور قسرية غير ملائمة لذاته. وقد أقيم البرهان على أنّ القسر لا يدوم، فهذه النفس سترزق التطهر منها في برزخ أو قيامةٍ على حسب قوة رسوخها في النفس، وكذلك الأمر في ما للنفس الشقية من الهيئات العارضة السعيدة فإنها ستسلب عنها وتزول سريعا أو بطيئا، وأما النفس التي لم تتم لها فعلية السعادة والشقاوة في الحياة الدنيا حتى فارقت البدن مستضعفة ناقصة فهي من المرجئين لأمر الله عز وجل، فهذا ما يقتضيه البراهين في المجازاة بالثواب والعقاب المقتضية لكونها من لوازم الأعمال ونتائجها، لوجوب رجوع الروابط الوضعيّة الاعتبارية بالآخرة إلى روابط حقيقيّة وجودية هذا.

ثم إن البراهين قائمة على أنّ الكمال الوجودي مختلف بحسب مراتب الكمال والنقص والشدة والضعف وهو التشكيك خاصة في النور المجرد، فلهذه النفوس مراتب مختلفة في القرب والبعد من مبدإ الكمال ومنتهاه في سيرها الارتقائي وعودها إلى ما بدأت منها وهي بعضها فوق بعض، وهذه شأن العلل الفاعلية (بمعنى ما به) ووسائط الفيض، فلبعض النفوس وهي النفوس التامة الكاملة كنفوس الأنبياء (ص) وخاصة من هو في أرقى درجات الكمال والفعلية وساطة في زوال الهيئات الشقية الردية القسرية من نفوس الضعفاء، ومن دونهم من السعداء إذا لزمتها قسرا، وهذه هي الشفاعة الخاصة بأصحاب الذنوب[1].

ويقول في موضع آخر:

إنّ الشفيع إنما يحكم بعض العوامل المربوطة بالمورد المؤثرة في رفع العقاب مثلا من صفات المشفوع عنده أو نحوها على العامل الآخر الذي هو سبب وجود الحكم وترتب العقاب على مخالفته، ونعني بالحكومة أن يخرج مورد الحكم عن كونه موردا بإدخاله في مورد حكم آخر، فلا يشمله الحكم الأول لعدم كونه من مصاديقه لا أن يشمله فيبطل حكمه بعد الشمول بالمضادة كإبطال الأسباب المتضادة في الطبيعة بعضها حكم بعض بالمعارضة والغلبة في التأثير، فحقيقة الشفاعة التوسط في إيصال نفع أو دفع شر بنحو الحكومة دون المضادة. ومن هنا، يظهر أيضاً أن الشفاعة من مصاديق السببية فهي توسيط السبب المتوسط القريب بين السبب الأول البعيد ومسببه[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 277 ـ 279.

(2) المصدر نفسه.

وللشهيد المطهري كلام في التوجيه العقلي للشفاعة يمكن اعتباره تفسيراً لنظريّة العلّامة الطباطبائي:

ليست الشفاعة ظاهرة استثنائية بل إنها قانون عام في عالم التكوين وعالم التشريع وهو أن المغفرة والرحمة الإلٰهيّة لها نظام، ومن غير الممكن أن تتم أي رحمة إلهيّة دون نظام. ولهذا لا بدّ من أن تتحقق المغفرة الإلٰهيّة عن طريق النفوس الكاملة والأرواح العظيمة للأنبياء والأولياء لتصل إلى العصاة، وهذا مقتضى وجود نظام في العالم. بنفس الأدلة التي تمنع من تحقق رحمة الوحي دون واسطة، وكما أنه تعالى لا يبعث جميع البشر للنبوة، كذلك المغفرة لا يمكن أن تتحقق دون واسطة.

ولو فرضنا عدم صحة أي دليل نقلي على الشفاعة، لكنّا مضطرين إلى القول بها من خلال الأدلة والبراهين العقليّة القطعية من قبيل برهان إمكان الأشرف ونظم العالم. وعندما يقبل شخص وجود المغفرة الإلٰهيّة فإن المباني العقليّة المتقنة تجبره على القول إنّ المغفرة سوف تتحقق من خلال عقل كلّيّ أو نفس كلية يعني العقل والنفس الحائزة على مقام الولاية الكلية الإلٰهيّة. ولا يمكن أن يصل الفيض الإلٰهيّ إلى الموجودات خارج القانون الإلٰهيّ. ويستفاد من الآيات الكريمة والروايات المعتبرة أن وسيلة المغفرة لا تنحصر بالنفوس الكلية، بل إنّ النفوس الكلية والجزئية البشريّة لكل منها حصة من الشفاعة بحسب اختلاف مراتبها وهذه واحدة من أهم المعارف الإلٰهيّة وواحدة من افتخارات هذا الدين[1].

وبهذا البيان يتضح أن الإشكالات السابقة ليست صحيحة بأي نحو؛ لأنّ الله هو الذي أجرى الشفاعة وجعل الشفعاء وسائط لفيضه

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 259.

ورحمته ومغفرته. فالشفاعة هي أكبر مظاهر الرحمة والفيض الإلٰهيّ. وللشهيد المطهري أيضاً توضيح شيّق في هذا المجال:

الفرق الأساس بين الشفاعة الحقيقيّة والشفاعة الباطلة في أن الشفاعة الحقيقيّة تبدأ من الله تعالى وتنتهي بالمذنب وفي الشفاعة الباطلة بعكس ذلك. في الشفاعة الحقيقيّة المشفوع عنده أي الله هو الباعث للوسيلة يعني الشفيع. وفي الشفاعة الباطلة فالمشفوع له أي المذنب، هو الباعث له. في الشفاعات الباطلة التي نموذجها في الدنيا، يكتسب الشفيع صفة الوساطة من قبل المجرم... لكن في الشفاعة الحقة يكون الشفيع واسطة من قبل الله.

في الشفاعة الخاطئة يقع الشفيع تحت تأثير المشفوع له (المجرم) ويقع المشفوع عنده تحت تأثير الشفيع، ولكن في الشفاعة الصحيحة عكس ذلك. فالمحرك للسلسلة في الشفاعة الخاطئة هو المذنب، بينما المحرك في الشفاعة الصحيحة هو المشفوع عنده. لذا يقول القرآن الكريم: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ﴾[1]؛ أي إنّ كل الشفاعات تختص بالله.

ويجيب العلّامة الطباطبائي عن كل واحد من إشكالات الشفاعة بالتفصيل، نعرض عنها تجنباً للإطالة[2].

7 ـ متشابهات القرآن

الإشكالية

ربما ادّعي أن وجود المتشابهات في القرآن دليل على عدم عقلانيّة المفاهيم والتعاليم الدينيّة. بمعنى أنه:

---

(1) سورة الزمر: الآية 44.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 244 ـ 260.

أولاً: وجود المتشابهات لا ينسجم مع غاية الدين وهي الهداية؛ لأنّ الهداية تعني إيضاح الطريق وبيانه ولا يمكن التوصل إلى هذا الهدف عن طريق المفاهيم المتشابهة المتعددة الوجوه والمبهمة.

ثانياً: لمّا كانت المتشابهات فوق دائرة فهم البشر وإدراكهم فستؤدي إلى أن يكون دين الله عصياً على الفهم، ولا يمكن الخوض في تحليلاته وتقييمه بالمعايير العقليّة. وبتعبير آخر: إن ادّعاء أنّ كل التعاليم الدينيّة عقلانيّة ومطابقة للعقل لا ينسجم مع وجود المتشابهات في الدين بحيث تكون فوق مستوى الإدراك البشري.

ثالثاً: يقول القرآن الكريم بصراحة: إنّ الذين في قلوبهم مرض يتبعون الآيات القرآنية المتشابهة ابتغاء الفتنة ولذا يؤولون الآيات القرآنية بحسب أهوائهم[1]. وبذلك، فالآيات المتشابهة كانت دائماً حجة ودليلاً لفتنة وإغواء مرضى القلوب. فهل إنّ وجود هذا الارتباط في كتاب الله ينسجم والعقلانيّة الدينيّة.

يقول العلّامة الطباطبائي:

«وأنت إذا تتبعت البدع والأهواء والمذاهب الفاسدة التي انحرفت فيها الفرق الإسلاميّة عن الحق القويم بعد زمن النبي (ص) سواء كان في المعارف أو في الأحكام وجدت أكثر مواردها من اتّباع المتشابه، والتأويل في الآيات بما لا يرتضيه الله سبحانه.

ففرقة تتمسك من القرآن بآيات للتجسيم، وأخرى للجبر، وأخرى

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

للتفويض وأخرى لعشرة الأنبياء، وأخرى للتنزيه المحض بنفي الصفات، وأخرى للتشبيه الخالص وزيادة الصفات، إلى غير ذلك. كل ذلك للأخذ بالمتشابه من غير إرجاعه إلى المحكم الحاكم فيه. وطائفة ذكرت: أن الأحكام الدينيّة إنما شرعت لتكون طريقا إلى الوصول، فلو كان هناك طريق أقرب منها كان سلوكه متعينا لمن ركبه فإنما المطلوب هو الوصول بأي طريق اتفق وتيسر. وأخرى قالت: إن التكليف إنما هو لبلوغ الكمال، ولا معنى لبقائه بعد الكمال بتحقق الوصول فلا تكليف لكامل»[1].

الحلول

من المناسب للإجابة عن الإشكالات السابقة قبل كل شيء أن نعرِّف المتشابه، يطرح العلّامة الطباطبائي في الميزان عدة نظريات في بيان معنى المحكم والمتشابه ويتصدى لنقد كل واحدة منها ويقول في آخر كلامه:

«هذا هو المعروف من أقوالهم في معنى المحكم والمتشابه وتمييز مواردهما، وقد عرفت ما فيها، وعرفت أيضاً أن الذي يظهر من الآية على ظهورها وسطوع نورها خلاف ذلك كله»[2].

ويقول في كتابه «القرآن في الإسلام»:

يوجد اختلاف كبير بين علماء المسلمين في معنى المحكم والمتشابه، وعند التتبع يظهر أن الأقوال تقرب من عشرين قولاً في هذه المسألة. والرأي المعتمد عملاً لدى المفسرين منذ صدر الإسلام وحتى الآن أنّ المحكمات هي الآيات الواضحة ولا يشتبه معناها

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 64.
(2) المصدر نفسه، ص 63.

بمعنى غير مراد، بحيث يجب الإيمان بتلك الآيات والعمل بمضمونها أيضاً. والآيات المتشابهة هي الآيات التي لها ظاهر غير مراد والمراد الحقيقي منها لا يعلمه إلا الله وليس للناس إليه سبيل، بحيث يجب الإيمان بها؛ ولكن لا بدّ من التوقّف عندها وعدم العمل بمضمونها. وهذا القول مشهور بين علماء أهل السنة. والمشهور بين الشيعة هو ذلك القول أيضاً سوى أنهم يعتقدون أن النبي الأكرم وأهل بيته (ع) يعلمون تأويل المتشابه دون عامة المؤمنين الذين لا يعلمون تأويل المتشابهات، ويرجعون العلم بها إلى الله والرسول وأئمة الهدى[1].

ويبدو أن الإشكالين الأول والثاني المتقدمين ناظران إلى هذا التفسير للآيات المتشابهة. والسيد العلّامة لا يقبل هذه النظريّة في تفسير المحكم المتشابه، ويوجه إليها الكثير من الانتقادات المتقنة. فهو يعتقد أنه لا توجد آية في القرآن بحيث لا يكون مدلولها قابلاً للفهم. لذلك يدعو القرآن حتى المعارضين والمشركين إلى التدبر في آياته بمثل قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2] وأن بهذا التدبر يتضح أنه لا يوجد اختلاف في مضامين الآيات القرآنية. فضلاً عن ذلك، فإن القرآن يصف نفسه بأنه هادٍ ونور وبيان، وهذا لا ينسجم مع إبهام آياته وضبابيتها. وأضف إلى ذلك، أن الآيات المتشابهة هي تلك التي لها تأويل فقط، بينما المستفاد من القرآن أن كل آياته لها تأويل والتأويل أيضاً ليس بمعنى خلاف الظاهر، بل بمعنى آخر. فضلاً عن كل ذلك، فالذي يفهم من فقرة: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3] أن المتشابهات يتبين

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص 45 ـ 46.

(2) سورة النساء: الآية 82.

(3) سورة آل عمران: الآية 7.

معناها بالإرجاع إلى المحكمات. وعليه فلا توجد آيات لا يمكن أصلاً التوصل إلى مرادها الحقيقي. فكل آيات القرآن واضحة ومحكمة إما مباشرة أو بالواسطة[1].

يقول السيّد العلّامة الطباطبائي في تعريف المحكم والمتشابه بعد التأمّل والتفحص في الآيات والروايات:

إن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى، حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بيانا، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها، كما إنّ قوله: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[2]، يشتبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3]، استقر الذهن على أنّ المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسم المستحيل على الله سبحانه، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4]، إذا أرجع إلى مثل قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[5]، عُلِم به أن المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسّي، وكذا إذا عرضت الآية المنسوخة على الآية الناسخة تبين أن المراد بها حكم محدود بحد الحكم الناسخ وهكذا.

فهذا ما يتحصل من معنى المحكم والمتشابه، ويتلقاه الفهم

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص 46 ـ 49؛ وانظر أيضاً: **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 32.

(2) سورة طه: الآية 5.

(3) سورة الشورى: الآية 11.

(4) سورة القيامة: الآية 23.

(5) سورة الأنعام: الآية 103.

الساذج من مجموع قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾، فإن الآية محكمة دون شك ولو فُرِض جميع القرآن غيرها متشابها.[1]

ويقول العلّامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾:

[وقد وصف المحكمات بأنها أم الكتاب] والأم بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء، وليس إلّا أن الآيات المتشابهة ترجع إليها. فالبعض من الكتاب وهي المتشابهات ترجع إلى بعض أخر وهي المحكمات. ومن هنا، يظهر أن الإضافة في قوله: ﴿أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ ليست لامية كقولنا: أم الأطفال، بل هي بمعنى من، كقولنا نساء القوم وقدماء الفقهاء ونحو ذلك، فالكتاب يشتمل على آيات هي «أم» آيات أخر، وفي إفراد كلمة الأم من غير جمع دلالة على كون المحكمات غير مختلفة في أنفسها بل هي متفقة مؤتلفة... والمراد به لا محالة كون آيات الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم، وإتقان الأسلوب، وبيان الحقائق والحكم، والهداية إلى صريح الحق[2].

وحول تأويل القرآن الذي أختص العلم به بالله تعالى في الأية السابعة من سورة آل عمران يقول السيّد العلّامة الطباطبائي:

لقد وردت الإشارة إلى تأويل القرآن في ثلاث آيات قرآنية[3] وبالجملة فقد استعملت لفظة تأويل في ستة عشر موضع في القرآن.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص 31. وله أيضاً: **القرآن في الإسلام**، ص 52.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص 30.

(3) سورة آل عمران: الآية 7؛ سورة الأعراف: الآية 53؛ سورة يونس: الآية 39.

واعتبر المتأخرون التأويل بمعنى خلاف ظاهر القرآن. لكن ليس هناك أي دليل على ذلك التفسير، بل إن موارد استعمال هذه اللفظة في القرآن يشير إلى أنّه لم يأت أي مورد في القرآن بهذا المعنى. والحقيقة أن التأويل ليس من قبيل المعاني التي تدل عليها الألفاظ. التأويل من «أول» بمعنى الرجوع والمراد من التأويل هو ما ترجع إليه الآية والمراد من التنزيل المعنى الواضح والمستفاد من لفظ الآية.

فتأويل كل شيء هو الحقيقة التي ينبع منها ذلك الشيء، وذلك الشيء يحقق التأويل وحامله وعلامته. وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً، لأنّ ذلك الكتاب المقدّس ينبع من مجموعة حقائق ومعنويات فوق طور المادة والمادّيات، وأعلى من مرتبة الحس والمحسوس، وأوسع من قالب الألفاظ والعبارات التي تمثل ثمرة حياتنا... فتأويل القرآن، حقيقة أو حقائق في أم الكتاب واللوح المحفوظ عند الله ومن مختصات الغيب، كما يستفاد ذلك من الآيات 2 ـ 4 من سورة الزخرف والآيات 76 ـ 80 من سورة الواقعة. فإن المتحصل من تلك الآيات أن القرآن له مرتبتان: مرتبة الكتاب المكنون أو مقام التأويل وهو مصان من مَسِّ عامة الخلق، ومرتبة التنزيل التي يمكن فهمها من قبل الناس[1].

فإذا أخذنا بالاعتبار نظريّة العلّامة الطباطبائي حول الآيات المحكمة والمتشابهة وكون الآيات المحكمة هي أم الكتاب، وأيضاً معنى التأويل والتنزيل، تتضح الإجابة عن الإشكالين الأول والثاني؛ لأنه من الواضح أنّه لا المحكمات ولا المتشابهات تخرج عن دائرة فهم وإدراك البشر وليس في القرآن آية ذات معنى مبهم ومتعذر

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص 53 ـ 66.

الفهم. ونظراً لإرشاد القرآن إلى إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، فإن وجود المتشابهات لا يتنافى مع غاية الدين في الهداية. وعليه يمكن تحليل وتفسير المتشابهات على ضوء المعايير العقليّة.

أما جواب الإشكال الثالث (لماذا جعل الله المتشابهات في القرآن لتفتح الباب على الفتنة لبعض مرضى القلوب؟) فلا بد من الالتفات إلى فلسفة وجود الآيات المتشابهة في القرآن. وقد طرح السيّد العلّامة بحثاً مفصلاً في هذا الخصوص، نورد خلاصته في ما يأتي:

لما كان عامة الناس لا يتجاوز فهمهم المحسوس، ولا يرقى عقلهم إلى ما فوق عالم المادة والطبيعة، وكان من ارتقى فهمه منهم بالارتياضات العلميّة إلى الورود في إدراك المعاني وكليات القواعد والقوانين يختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسرت له الورود في عالم المعاني والكليات، كان ذلك موجباً لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحس والمحسوس اختلافا شديدا ذا عرض عريض على مراتب مختلفة.

ثم إن الهداية الدينيّة لا تختص بطائفة دون طائفة من الناس، بل تعمّ جميع الطوائف وتشمل عامة الطبقات. ولذا لاحظ القرآن المجيد الإنسانيّة في تعليمه ويرى الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتربية فاعتبر كافة الناس معنيين بخطابه. وللقرآن الكريم تأويل وكل أحكامه وقوانينه تدور مدار التأويل. وتأويل القرآن خارج عن متناول عامة الناس وإنما تصل إليه النفوس الطاهرة التي أذهب الله عنها الرجس.

ولازم هذه النقاط الثلاث أن الله تعالى يبين المعارف المعنوية العالية في القرآن الكريم بلسان عام؛ أي إنّ المعارف المعنوية والحقائق العالية تفهّم لعامة الناس بلغة حسّيّة، كما تمثل لذة الوقاع للطفل الذي لا يمكنه دركها بحلاوة العسل أو الحلوى، ونشوة

النصر والمكاسب العلميّة والعبادية بحلاوة السكر وحُبيباته، وجاذبية العشق والمحبة بجذب المغناطيس، وعلو الهمة وسمو الطبع بعلو المكان وعظمة المقام بعظمة الجبل ونظائرها. فإذا لم يستعمل الله هذا الطريق لبيان المعارف العالية، فلا شك أن النفوس التي لا تملك الاستعداد والقابلية الضروريّة إما أن لا تفهمها أصلاً أو أنها تأتي بنتائج عكسية وتؤدي إلى نقض الغرض ويكون نصيبها الضلالة بدلاً عن الهداية.

إنّ البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقة الإلٰهيّة؛ لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات ولا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات، ولما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكلية المجردّة عن عوارض الأجسام والجسمانيات أحد محذورين: فإن الأفهام في تلقيها المعارف المرادة منها، إن جمدت في مرتبة الحس والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة، وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد، وإن لم تجمد وانتقلت إلى المعاني المجردّة بتجريد الأمثال عن الخصوصيات غير الدخيلة لم يؤمَن من الزيادة والنقيصة.

ولا مخلص عن هذين المحذورين إلا بتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة، وتقليبها في قوالب متنوّعة حتى يفسر بعضها بعضا، ويوضح بعضها أمر بعض، فيعلم بالتدافع الذي بينها **أولاً**: أن البيانات أمثال ولها في ما وراءها حقائق ممثلة، وليست مقاصدها ومراداتها مقصورة على اللفظ المأخوذ من مرتبة الحس والمحسوس **وثانياً**: بعد العلم بأنها أمثال: يعلم بذلك المقدار الذي يجب طرحه من الخصوصيات المكتنفة بالكلام، وما يجب حفظه منها للحصول على المرام، وإنما يحصل ذلك، بأن هذا يتضمن نفي بعض الخصوصيات الموجودة في ذلك، وذاك نفي بعض ما في هذا.

وإيضاح المقاصد المبهمة والمطالب الدقيقة بإيراد القصص المتعدّدة والأمثال والأمثلة الكثيرة المتنوّعة أمر دائر في جميع الألسنة واللغات من غير اختصاص بقوم دون قوم، ولغة دون لغة، وليس ذلك إلا لأنّ الإنسان يشعر بقريحة البيان مساس حاجته إلى نفي الخصوصيات الموهمة لخلاف المراد في القصة الواحدة أو المثل الواحد بالخصوصيات النافية الموجودة في قصة أخرى مناسبة أو مثل آخر مناسب.

فقد تبين أنّ من الواجب أن يشتمل القرآن الكريم على الأيات المتشابهة، وأن يرفع التشابه الواقع في آية بالإحكام الواقع في اية أخرى، واندفع بذلك الإشكال باشتمال القرآن على المتشابهات بكونها مخلة بغرض الهداية والبيان[1].

8 ـ الجهاد الابتدائي

إحدى التعاليم المسلّمة وأحد الفروع المهمة في الدين المبين هو الجهاد الابتدائي، وإن مشروعيته بل وجوبه في بعض الظروف الخاصة، موضع قبول من قبل فقهاء الإسلام جميعاً.

الإشكالية

إن أحد الإشكالات المهمة التي توجه إلى عقلانيّة الدين الإسلامي هي أن الدين الإسلامي إذا كان دين العقل وكانت تعاليمه منسجمة مع العقل، فلماذا شرّع الجهاد الابتدائي أي الجهاد العقيدي؟ أيّ عقل يسوغ فرض الدين على الكفار والمنكرين؟ وهل

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3 ص ٨٩ ـ ٩٨؛ وله أيضاً: **القرآن في الإسلام**، ص 36 ـ 42.

يمكن فرض الدين والعقيدة بالقوة على الناس؟ وأساساً ما حاجة الدين الذي يدّعي عقلانيّة تعاليمه إلى القوة لكي يؤمن الناس به؟! أضف إلى ذلك كيف يجتمع الجهاد الابتدائي مع شعار ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1]؟

الحل

الإجابة التي يطرحها العلّامة الطباطبائي على هذا الإشكال والتي تستند إلى بعض الآيات مثل ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، أنه ليس هناك إجبار على قبول الدين والعقيدة. فالسبيل لتدين الناس ينحصر في دعوتهم إلى الدين بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن[2]. فمن وجهة نظر الإسلام، لا يمكن الوصول إلى حقيقة الدين وهو الإيمان والاعتقاد إلا عن طريق الوعي والمنطق والإرادة والاختيار وليس للإجبار والإكراه مجال فيها. فيقول (أعلى الله مقامه) في ذيل الآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾:

[إنّ القرآن الكريم يدعو المنكرين والمخالفين وفي آيات متعدّدة أن يقيموا الدليل على مدعاهم، أو يريد منهم التوصل إلى الحقيقة بالتعقل والتفكر]. وفي الفقرة المذكورة، نفى الدين الإجباري، لما أن الدين وهو سلسلة من المعارف العلميّة التي تتبعها أخرى عمليّة يجمعها أنها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإن الإكراه إنما يؤثر في الأعمال الظاهريّة والأفعال والحركات البدنية المادّية، وأما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علما، أو تولد المقدمات غير العلميّة تصديقا علميا . . .

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) سورة النحل: الآية 25.

وهذه إحدى الآيات الدالة على أنّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم، ولم يُفْتِ بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدة من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أن الإسلام دين السيف واستدلوا عليه: بالجهاد الذي هو أحد أركان هذا الدين[1].

فبناء على ذلك، يتضح أن فلسفة الجهاد العقائدي في الإسلام شيء آخر غير فرض العقيدة والدين. فلسفة الجهاد ضد أهل الكتاب هي أن ينتهوا عن المخالفة والمعارضة للإسلام ولا يوجدوا العراقيل والعقبات في طريق تبليغ الدعوة الإسلاميّة ويعترفوا بالحكومة الإسلامية ويخضعوا لشروط الذمة ودفع الجزية التي تعني الاعتراف بالحكومة الإسلاميّة. يقول العلّامة الطباطبائي في هذا الشأن:

على أن المتدبر في المقاصد العامة الإسلاميّة، لا يشك في أن قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ليس لغرض تمتع أولياء الإسلام ولا المسلمين من متاع الحياة الدنيا واسترسالهم وانهماكهم في الشهوات على حد المترفين من الملوك والرؤساء المسرفين من أقوياء الأمم. وإنما غرض الدين في ذلك أن يظهر دين الحق وسنة العدل وكلمة التقوى على الباطل والظلم والفسق فلا يعترضها في مسيرها اللعب والهوى، فتسلم التربية الصالحة المصلحة من مزاحمة التربية الفاسدة المفسدة حتى لا ينجر إلى أن تجذب هذه إلى جانب، وتلك إلى جانب، فيتشوش أمر النظام الإنسانيّ إلّا أن لا يرتضي واحد أو جماعة التربية الإسلاميّة لنفسه أو لأنفسهم فيكونون أحرارا في ما يرتضونه لأنفسهم من تربية دينهم الخاصة على شرط أن يكونوا على شيء من دين التوحيد، وهو اليهودية أو النصرانية أو المجوسية، وأن لا يتظاهروا بالمزاحمة، وهذا غاية العدل والنصفة من دين الحق

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 523 ـ 525.

الظاهر على غيره. وأما الجزية فهي عطية مالية مأخوذة منهم مصروفة في حفظ ذمتهم وحسن إدارتهم ولا غنى عن مثلها لحكومة قائمة على ساقها حقة أو باطلة[1].

أما الجهاد العقائدي [الابتدائي] ضد المشركين والملحدين الذين لا يعتقدون بأيٍّ من الأديان الإلهيّة، فإنّ الدفاع عن دين الله وتوحيده دفاع عن الحقوق الفطرية الإنسانيّة المسلّمة؛ لأنّ الدين، يعني الصراط المستقيم البشريّ وكل إنسان طالب للحياة السعيدة بالفطرة، وليس تأثير الإيمان بالله وتوحيده والدين الحق أقل أهميّة من سائر حقوقه الإنسانيّة مثل الحرّية والأمان والصحة والتعليم والديمقراطية.

وقد اعتبر القرآن الكريم الدين الحق أمراً فطرياً لكافة البشر، وعبادة الله فلسفة خلق الإنسان والصراط الإنسانيّ المستقيم، والقبول بالدين الإلهيّ يؤدي إلى حياة طيبة للإنسانية، وعند الإعراض عنه يسقط الإنسان من مرتبة الإنسانيّة إلى مرتبة الحيوانيّة والبهيمية. وعلى ذلك الأساس، يُعتبر الدفاع عن التوحيد دفاعاً عن الحق الفطري الإنسانيّ؛ ولهذا السبب يأمر المعتقدين بالدين الحق والتوحيد أن ينهضوا لمجابهة الشرك والإلحاد في إطار إحياء هذا الحق الفطري العام. وفي هذا السياق يقدم إبراهيم الخليل (ع) والنبي الخاتم (ص) على تحطيم الأصنام. والتساهل في هذا الأمر يعني التساهل في الدفاع عن أهم حق فطري إنساني.

والظريف أن يقرر القرآن الكريم تلك الحقيقة بقوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 319.

(2) سورة الحج: الآية 40.

يعني **أولاً**: إن الجهاد في هذا السبيل **في** **الحقيقة** ليس إلا دفاعاً. **وثانياً**: لو لم يشرع الجهاد، **فإن** آثار **التوحيد** **ومظاهر** الدين الحق سوف تُمحى من الأرض وذلك ستكون له ـ **قطعاً** ـ **عواقب** وخيمة على البشريّة.

والأظرف أن القرآن يقول في موضع آخر: **﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾**[1] **وعند وضع هاتين الآيتين** إلى جنب بعضهما يمكن استنباط أنه إذا زال الدين **الحق** **ومظاهر** عبادة الله والتوحيد، فإن النظام البشريّ سيختل **ولن تحلم البشريّة** بالعدالة والأمن والسعادة.

وكان للشهيد مرتضى مطهري **توضيحات، شيّقة وجديرة** بالمطالعة، لتوجيه عقلانيّة الجهاد الابتدائي، لكن **لما كانت خلاصة** أفكاره هي نفس ما تقدم عن العلّامة **الطباطبائي، فلا نرى حاجة** لإعادته[2].

أما الأستاذ مصباح اليزدي، فقد لفت **إلى نقطة مهمة أخرى**، وهي التأكيد على إحقاق حق الله تعالى على البشر **وعبارته كالآتي**:

«لم يبعث الأنبياء لكي يقيموا النظام والأمن **فحسب، وإنما بعثوا** لكي يقيموا نظام القِيَم الإلٰهيّة في المجتمع **الإنساني... الدفاع** عن الحق الإلٰهيّ هو الجهاد الابتدائي، رمز جلالة **الجهاد الابتدائي...** كافة الحقوق المتبادلة للناس في ما بينهم **في ظل حق الله تعالى على** جميع البشر. ما هو حق الله تعالى؟ هو أن يعبد **في كل العالم**،

---

(1) سورة البقرة: الآية 251.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **جهاد** (الجهاد)، ط13، ص 64 ـ 87 **[بالفارسية]**.

ويسود دينه وتعلو كلمته: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾[1] فإذا امتنعت جماعة عن قبول ذلك الحق، كان لله عزّ وجلّ بالإضافة إلى العذاب الأخروي، أن يبتليهم في هذه الدنيا بعذاب سماوي أو أرضي أو يعذبهم على أيدي عباده المؤمنين بمحاربتهم وتدميرهم: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ﴾[2].

وليس الجهاد الابتدائي إلا أن تؤمر ثلة من عباد الله الصالحين ـ بهدف إحقاق الحق الثابت على كل البشريّة ـ بمحاربة الذين أضاعوا ذلك الحق واتخذوا سبيل الشرك والكفر والظلم والفساد، ولا تتوقّف هذه الحرب حتى يحكم دين الله.

فإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الغرض من إرسال الرسول الأكرم (ص) غلبة دينه على سائر الأديان[3]، والغاية من حرب الكفار هي القضاء على جميع الفتن ويبقى الدين لله تعالى[4]، ولا سيما إذا لاحظنا أن روايتنا فسرت «الفتنة» بالشرك، فنفهم منها أن الجهاد الابتدائي مع الكفار والمشركين لا بدّ أن يستمر إلى أن تطهر الأرض من لوث الكفر والشرك وتؤسس الحكومة الإلٰهيّة. إذن فلسفة الجهاد الابتدائي، هي إحقاق الحق العظيم الذي جعله الله على سائر خلقه. وبناءً على ذلك يمكن اعتبار الجهاد الابتدائي دفاعاً عن «حق الله» وبالتالي يكون من أقسام الجهاد الدفاعي»[5].

---

(1) سورة التوبة: الآية 40.

(2) سورة التوبة: الآية 14.

(3) سورة التوبة: الآية 33؛ سورة الفتح: الآية 28؛ سورة الصف: الآية 9.

(4) سورة البقرة: الآية 193؛ سورة الأنفال: الآية 39.

(5) مصباح يزدي، **حقوق وسياست در قرآن** (= الحقوق والسياسة في القرآن)، ص 194 ـ 199 [بالفارسية].

9 ـ الرق

الإشكالية

إحدى المقولات الإسلاميّة التي صارت موضع انتقاد شديد من قبل المعارضين للإسلام، وبالأخص الغربيين هي مسألة الرق والاسترقاق. فهذه المجموعة اعتبرت اعتراف الإسلام بالاستعباد والرق في الإسلام مخالَفةً للعقل والوجدان البشريّ، ويدينون ذلك بوصفه حكماً مخالفاً للعقل والإنسانيّة، وفي المقابل يفتخرون بأنّ العالم الغربي هو الذي ألغى نظام الرق.

وتبرير هؤلاء ينطلق من أن كل إنسان حر بحكم طبيعته وقد خلقه الله حراً. فمن وجهة نظر العقل والمنطق والإنصاف لا يحق لأيّ فرد أو جماعة أن تسلبه تلك الحرّية وتضعه في قيد الرق والعبودية. إن المؤهّلات والنمو الفكري للفرد والمجتمع إنما تظهر في ظل الحرّية. فضلاً عن ذلك، فإن الرق يتضاد مع الحيثية والكرامة والحقوق الإنسانيّة ومن هذه الجهة، فلا يتوافق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المقبول من العلماء.

وفي موضوع الرق من وجهة نظر الإسلام، تطرح إشكالات أخرى تبدو في الظاهر غير منسجمة مع العقل، وسيأتي بيانها في الأبحاث الآتية.

وعليه، يمكن القول إن واحدة من التعاليم الإسلاميّة التي تواجه إشكالية من وجهة نظر عقليّة، ومن وجهة نظر حقوقيّة هي مقولة الاستعباد والرق.

الحل

لقد أجاب السيّد العلّامة الطباطبائي عن هذه الشبهة في كتبه

المختلفة، وتحدث عن هذه المقولة الدينيّة من حيث انسجامها مع العقل والمنطق والعدل والإنصاف[1].

ويمكن عرض خلاصة لكلامه في هذا المجال بالنقاط الآتية:

أ ـ إن الإسلام لم يبتدع الرق والاستعباد، بل إن تلك الظاهرة كانت موجودة منذ أزمان بعيدة إلى حدود المئة سنة الماضية. والذي أبدعه الإسلام في هذا الخصوص هو تحديد وتضييق دائرة الرق. أي إنّ الإسلام منع عدة طرق للاستعباد وحصره في طريق واحد، وهو طريق الحرب والعداء للدين الإلٰهيّ والتوحيد والعباد في مقابل الحق والتضاد للمجتمع البشري. فالإسلام لا يتحمل الطغيان في مقابل الحق والدين الإلٰهيّ واعتبره مسوغاً للاستعباد.

والظريف أن الإسلام وخلافاً لبقيّة الدول يرى نفسه ملزماً بالأصول الأخلاقيّة حتى في زمن الحرب أيضاً. وكمثال على ذلك، لو طلب العدوّ الصلح، فإن الإسلام يقبل به إذا لم يناف المصالح العليا للإسلام، ويرى نفسه ملزماً بالعهود والمواثيق، ولا يسمح إلا بقتل من شهر السيف وحضر في المعركة ضد الإسلام والمسلمين، أما الذين يسلمون أنفسهم والشيوخ والنساء والصبيان، فلا يحكم بقتلهم ولا يجوز قتلهم. وكذلك، لا يجوّز الإسلام الغارة ليلاً، وقطع الماء على العدو، والتعذيب والمثلة في الظروف الطبيعيّة.

ومن وجهة نظر العلّامة الطباطبائي، فإن أسر واستعباد العدو الذي طغى وعاند الحق ودين التوحيد، جائز بحكم العقل والفطرة؛ لأنّ هؤلاء أشخاص خرجوا عن ربقة الإنسانيّة. وليس لهم من وجهة

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص 487 ـ 512؛ جهان آرا، **اسلام واجتماع** (=الإسلام والمجتمع)، ص 87 ـ 92 [بالفارسية].

نظر الإسلام حرمة وحيثية وحقوق وأن قتل هكذا أفراد جائز أيضاً من وجهة نظر المنطق والعقل. لكن الإسلام أجاز للدولة الإسلاميّة الصفح عنهم واستعبادهم وتوزيعهم بين المسلمين؛ لكي يتعايشوا مع المسلمين في المجتمع الإسلامي ويتأثروا بالأخلاق والتربية والتعاليم الإسلاميّة. وقد أجاز الإسلام أيضاً للدولة الإسلاميّة _ في صورة المصلحة _ تحرير الأسرى بفدية أو بدونها وغض الطرف عن استعبادهم، كما صرحت الآية الرابعة من سورة محمد (ص) بذلك. وعليه، فالدولة الإسلاميّة مخيرة بين ثلاث إجراءات تجاه أسرى الحرب الكفار: تحريرهم بدون فدية، أو تحريرهم بفدية، أو استعبادهم.

ب ـ لم يأل الإسلام جهداً من أجل إعزاز الرقيق، بل بلغ في هذا الطريق إلى حد قرّب حياتهم جداً إلى سائر أفراد المجتمع. فأوصى الإسلام أن يعامل المالك للرقيق ومولاهم معاملة الأب مع ولده واعتباره أحد أفراد الأسرة وعدم التمييز بينه وبين بقيّة أعضاء الأسرة في حاجاته ولوازم حياته، كما نقل ذلك عن رسول الله (ص) والأئمة المعصومين (ع) في تعاملهم مع عبيدهم. فقد كان (ص) يجالس العبيد ويتناول الطعام معهم ويشاركهم في الملبس والمأكل وأمثالها. أو وصية الإسلام للمسلمين أن يرفقوا بعبيدهم وإمائهم ولا يسبّوهم ولا يظلموهم. بل أجاز أن يتزوج العبيد بمماثليهم أو بالحرائر. وعلى أيّ حال، فقد بلغت الأمور أن يتسامح الإسلام مع العبيد؛ بحيث إنهم تصدوا في صدر الإسلام للإمارة وقيادة الجيوش. وكان من بين الصحابة الأجلاء لرسول الله (ص) عدد منهم أمثال سلمان الفارسي وبلال الحبشي وغيرهم.

ويكفي من حسن السلوك الإسلامي مع العبيد أن رسول الله (ص) بنفسه أعتق صفية بنت حي بن أخطب وتزوجها. وتزوج أيضاً

جويرية بنت الحارث وقد كانت واحدة من مئتي أسير في غزوة بني المصطلق وأدى زواجه (ص) بها إلى إعتاق سائر الأسرى.

والأهم هو أنّ الإسلام يعدُّ التقوى والإيمان هي ملاك التفضيل عند الله تعالى، ومن هذه الجهة ليس هناك فرق بين الحر والعبد. وعلى هذا الأساس، فما أكثر العبيد الذين يحظون بالكرامة عند الله أكثر من مواليهم.

ج ـ لم يكتف الإسلام بحصر طريق الاستعباد بواحد فقط، بل فتح سبلاً مختلفة لتحرير العبيد، منها مثلاً جعلت كفارة بعض الذنوب كالقتل والإفطار وحنث اليمين والظهار تحرير بعض العبيد. أو أذن للموالي أن يكاتبوا عبيدهم بأن يتحرروا متى ما دفعوا ثمنهم من كدّهم لمواليهم. أو يتحرروا بمقدار ما يدفعون من ثمنهم. كذلك أجاز للموالي تدبير عبيدهم، بأن يقول المولى لعبده: أنت حر دُبر وفاتي.

فضلاً عن ذلك، فقد أكد الإسلام وحث كثيراً على تحرير العبيد، إلى حد اعتبر ذلك أفضل العبادات المرضية من الله تعالى. وقد جاء في بعض الروايات أن الإمام الأول للشيعة ـ أمير المؤمنين علي (ع) ـ أعتق ألف عبد في سبيل الله من كدّ يده وعرق جبينه.

وقد أدى ذلك المنهج الإسلامي في التعامل مع العبيد إلى أن يقل عدد العبيد يوماً بعد يوم ويضاف إلى الأحرار؛ بحيث لا تجد اليوم من الرق إلا اسماً في التاريخ.

د ـ بالرغم من إلغاء الاستعباد في العالم الغربي بشكله القديم؛ لكنه استمر بشكله الجديد. فالاستعمار الغربي والتعامل القاسي للدول الاستعمارية مع المستعمرات الأفريقية والآسيوية و... لا يقل شيئاً عن الاستعباد القديم. فإن تعامل الدول المستعمرة مع مستعمراتها

كان بنحو وكأن الأراضي المستعمرة وسكانها، ملك مطلق لأولئك المستعمرين. والنموذج البارز لذلك التعامل الفظّ للفرنسيين مع الشعب الجزائري، وتعامل بريطانيا مع الهنود، والمهاجرين الأمريكيين مع الهنود الحمر هناك، وتعامل بريطانيا وأمريكا مع الشعب الفلسطيني.

بقيت هنا ثلاثة أسئلة مهمة، من الضروري الإجابة عنها:

السؤال الأول: لماذا لم يشرع الإسلام للعبيد تملك المال ليتمكن هؤلاء ـ حالهم حال الأحرار ـ من تأمين احتياجاتهم الضروريّة ولا يثقلوا كاهل مواليهم؟

والسؤال الثاني: لماذا لم يقيد الرق ويشرطه بالإسلام وبالتالي يحرر كل عبد يسلم ولا تبقى وصمة الرق والحرمان عليه وعلى أولاده إلى الأبد (حتى لو أسلم)؟

والسؤال الثالث: لماذا أجاز الإسلام أن ينسحب الرق على الكهول والأطفال أيضاً بينما لم يكن لهؤلاء دور في الحرب مع المسلمين. والجواب الذي يقدمه العلّامة الطباطبائي عن هذه الأسئلة هو الآتي:

في الجواب السؤال الأول يقول: إن الإسلام أراد بسلب مالكية العبيد أن يمنع من مؤمرات العدو في داخل البلد الإسلامي، لأنّ العبيد إذا كان لهم حق التملك على أجورهم وأعيانهم، سيتمكنون بهذا الطريق من جمع الأموال ثم إحراز القدرة والمكانة ويستطيعون أن يجمعوا العدة والعدد، ثم يقفوا بوجه المسلمين. والخلاصة أن منبع كل القدرات هو الأموال والحرّية في التصرف. وعندما لا يكون العدو مالكاً لعمله ولا لأجرة عمله، فسوف لن يفكر ـ قطعاً ـ بالعداوة والحقد على المسلمين. وطبعاً إذا أجاز مالك العبد ومولاه،

فإنه يُسمَح للعبد بالتملك. وهذا يعني أن مالكية العبد في الحقيقة من شؤون مالكية المولى وفي طولها، لا أنه مالك ومستقل بالتصرف بموازاة المولى.

ويرد على السؤال الثاني بقوله: إنّ اشتراط استعباد العبيد بإسلامهم لا ينسجم مع سياسة الإسلام حول العبيد؛ لأنّ أمراً كهذا يعرض كيان الإسلامي والمجتمع الإسلامي للخطر. ودليل ذلك واضح، لأنّ العبيد هم أنفسهم أعداء الأمس الحاقدون. فإذا كان مجرد إسلامهم يؤدي إلى تحررهم لتمكنوا من التظاهر بالإسلام متى شاءوا ويتحرّروا من قيد العبودية، ويكتسبوا استقلالهم وحريتهم، وبعد ذلك يحيكون المؤامرات في داخل البلد الإسلامي وضد الحكومة الإسلاميّة أو الإعداد لمهاجمتها. ولا بدّ من الإدراك أن هذا لايختص بالدين الإسلامي.

ويجيب عن السؤال الثالث: إن الصغار هم ضحايا سوء أفعال آبائهم. وفي الحقيقة نفس تلك العقوبة التي لحقت الآباء لحقت الأبناء أيضاً. وبتعبير آخر: على البالغين في المجتمع أن يعلموا أن الطغيان في مقابل الحق والحقيقة وإشعال نار الحرب على دين الله وعباده سيحرق كافة أفراد المجتمع سواء النساء والأطفال والشيوخ. بالإضافة إلى ذلك، فإن الأبناء والصغار إذا لم ينسحب عليهم الرق سيتحركون للانتقام من الإسلام والمسلمين بهدف تخليص آبائهم وبذلك يقع الإسلام والمسلمين في معرض خطر حقيقي.

الفصل الرابع

الدين والعقل من وجهة نظر الشهيد مطهري

ـ 1 ـ
الأبحاث العامة

قبل البحث عن العقل والدين في المعارف الدينيّة من وجهة نظر الشهيد مطهري، من المناسب أن نشير إلى ثلاثة أبحاث كمقدمة لما نحن فيه من وجهة نظره لما تتمتع به من أهمية.

1 ـ العلاقة بين العقل والدين

حول حجيّة واعتبار العقل يرى الشهيد مطهري أن العقل يثبت بالعقل نفسه؛ أي إنّ العقل بذاته يدل على حجيته (كما إن الشمس بنفسها دليل على وجود الشمس) لكن في الوقت نفسه، فإن الآيات والروايات تدل أيضاً على حجيّة العقل، وبتعبير آخر، فإن الآيات والروايات تمضي أيضاً حجيّة العقل.

وتدل بعض الآيات القرآنية ـ في رأي الأستاذ مطهري ـ بالدلالة المطابقيّة على اعتبار العقل والتي منها يمكن الإشارة إلى الآيتين: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1] و﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

والآية الأولى تعتبر إهمال العقل سبباً لسقوط الإنسان إلى مرتبة شر الدواب، فيما ترى الآية الثانية أن عدم التعقل يؤدي إلى تلوث الإنسان بأدران الكفر والشرك.

وبعض آيات القرآن الكريم يدل بالدلالة الالتزامية على حجيّة العقل واعتباره، ويمكن الإشارة إلى الموارد الآتية منها:

أ ـ الآيات التي تدعو مخالفي الإسلام إلى إقامة البرهان على مدعياتهم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[3].

ب ـ الآيات التي تثبت المعتقدات الدينيّة كالتوحيد والمعاد والنبوة بالبرهان العقلي، مثل قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[4].

ج ـ الآيات التي تعترف بنظام العلّيّة المعلولية بين ظواهر العالم، مثل الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[5].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 22.
(2) سورة يونس: الآية 100.
(3) سورة البقرة: الآية 111.
(4) سورة الأنبياء: الآية 22.
(5) سورة الرعد: الآية 11.

د ـ الآيات التي تشير إلى فلسفة بعض الأحكام من قبيل وجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر والقمار، كقوله تعالى ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[1].

هـ ـ الآيات التي تشير إلى انحراف العقل والخطإ في الفكر وتدعو الناس إلى مواجهتها. وفي الحقيقة فإن هذه الطائفة من الآيات تبين إلى معوقات التعقل وتحذر الناس من ارتكابها. بعض هذه المعوقات (أو عوامل الانحراف الفكري) بحسب القرآن الكريم عبارة عن: اتّباع الظن بدلاً من العلم واليقين،[2] اتّباع النزوات والأهواء النفسية،[3] اتّباع الأكثريّة والاستيحاش من البقاء مع القلة[4]، شخصنة القضايا والوقوع تحت تأثير الآخرين[5]، التقليد للآباء والأجداد دون بصيرة[6]، العجلة في الحكم وإبداء الرأي[7].

إن توضيح الانحرافات العقليّة والفكرية يشير بذاته إلى أن العقل من وجهة نظر القرآن الكريم يتمتع بالاعتبار والحجيّة، وإلا فليس هناك أي ضرورة لكي يحذرنا من انحرافاته. وفي الحقيقة فإن

---

(1) سورة طه: الآية 14.

(2) سورة الأنعام: الآية 116؛ سورة الإسراء: الآية 36.

(3) سورة النجم: الآية 23.

(4) سورة الأنعام: الآية 111؛ **نهج البلاغة**، الخطبة 201.

(5) سورة الأحزاب: الآية 67.

(6) سورة البقرة: الآية 170.

(7) سورة الأعراف: الآية 169؛ سورة يونس: الآية 39.

القرآن الكريم أراد بذكر تلك الانحرافات أن يحمي العقل من ارتكابها[1].

إن كلام الشهيد مطهري حول حجيّة العقل والأبحاث التي ذكرها في هذا الشأن قيّمة ومفيدة. إلّا أن الحقيقة أن تعبيره هنا (أن حجيّة العقل تثبت من خلال العقل بذاته) تعبير تسامحي؛ لأنه يدل على أنّ حجيّة العقل أمر نظري ويحتاج إلى إثبات، بينما إذا كان الأمر كذلك فسوف لن يبقى طريق لإثبات حجيّة العقل؛ لأنّ إثباته عن طريق غير العقل (كالشرع مثلاً) يستلزم الدور، لأنّ حجيّة غير العقل تثبت بواسطة العقل وإثبات حجيّة العقل عن طريق العقل نفسه، على تقدير أن العقل بذاته لم تثبت حتى الآن، غير معقول.

إذاً، فالتعبير الصحيح أن نقول: إنّ حجيّة العقل بينة بذاتها. والشاهد على ذلك أن العقل هو المستدل في كافة الاستدلالات، وكل فرد يريد باستدلاله إقناع نفسه وإقناع الآخرين. وإذا أراد إثبات شيء أو إنكاره لا بدّ من أن يكون (الإثبات أو النفي والإنكار) بدليلٍ يقبله العقل. وأساس كل البديهيات العقليّة إما أن تكون البديهيات الأوّلية العقليّة وهي بينة بالذات، أو الوجدانيات وهي من المعلومات الحضورية التي لا تقبل الخطأ. والخلاصة أننا إذا لم نعتبر حجيّة العقل بديهية بالذات، سيغلق باب الاستدلال والاحتجاج، وسوف لن نتمكن من إثبات شيء حتى حجيّة العقل نفسه، والحقيقة أنّ كل دليل يؤتى به لإثبات حجيّة العقل هو منبه لا برهان. ويبدو أن هذا ما كان يقصده الشهيد مطهري؛ والشاهد على

(1) **مطهري، آشنائي با قرآن**، ج1 وج2، ص 47 ـ 58؛ ولنفس المؤلّف، **مجموعه آثار**، ج2، ص 64 ـ 68.

ذلك جملة (لقد أصبحت الشمس دليلاً على الشمس) التي استشهد بها في آخر كلامه.

2 ـ الإسلام وتنمية العقل

توجد ـ من وجهة نظر الشهيد مطهري ـ في الإسلام الكثير من التعاليم التي ترتبط بنحو مباشر أو غير مباشر بتنمية العقل وتألق الذهن والفكر. فالإسلام يهتم ـ من وجهة نظر تربوية ـ يهتم بتنمية العقل واستقلاله، لا سحقه وخنقه وإسكاته. وهذه التعاليم في الإسلام تشير إلى نظرة الإسلام الإيجابية إلى العقل وكون الدين عقلانياً؛ لأنّ الدين الذي ينظر إلى العقل بسلبية أو يعتبر تعاليمه غير عقلانيّة، سوف لن تكون له أيّ فعالية لتنشيط العقل. وفي ما يأتي مجموعة من هذه التعاليم:

أ ـ **حثُّ الإسلام وترغيبه في التعليم والتعلم:** أكّدت الكثير من الآيات والروايات فضيلة وأهميّة التعليم والتعلم. فقد أراد الإسلام من أتباعه أن يطلبوا العلم في أي عمر كانوا، وفي أي مكان في الدنيا وعند أي عالم. وكذلك رغّب العلماء في أن يبذلوا علومهم لطالبيها، واعتبر ذلك بمنزلة الزكاة للعلم في سبيل الله. وهذا هو الحق فإن أفضل الطرق لتنمية العقل وتطويره هي التحصيل وطلب العلوم. لذا جاء في الرواية: «إنّ العقل مع العلم» وقد استُشهد بعده بالآية ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[1].

وإنّ التفكير والتعقل هو تحليل للمعلومات التي أوردها الفرد إلى ذهنه. إن جوهر التفكير هو العلم؛ لأنّ التفكير لا يتم بدون

(1) سورة العنكبوت: الآية 43.

المعلومات. والفكر هو سير في المعطيات المتوفرة لدى الذهن. فالتفكير كالسباحة في الماء الذي يقوم به السباح. وعليه فالدعوة إلى طلب العلم في الحقيقة دعوة لإنتاجية الفكر وإيجاد مجال واسع لجولان الفكر.

ب ـ **تأكيد الإسلام وحثه على التفكير والتعقل**: فقد دعا القرآن المجيد في آيات كثيرة البشريّة إلى التفكير والتعقل في ظواهر الطبيعة والنفس الإنسانيّة والتاريخ والقرآن. وبلغت قداسة التفكير إلى حد غدت فيه: «أفضل العبادات التفكر»، أو «لا عبادة كالتفكير»، أو «فكر ساعة أفضل من عبادة سبعين سنة». ونعلم أنّ أهم أسلوب وأوفره فائدة لغرض تنمية العقل ورقيّه هو التفكير واستعمال العقل والفكر.

ج ـ **دعوة الإسلام إلى التدبر في الأعمال وعواقب الأمور**: ورويت في هذا المورد أيضاً روايات كثيرة. فقد ورد في بحار الأنوار مثلاً أتى رجل إلى رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله أوصني فقال له: فهل أنت مستوص إن أوصيتك؟ حتى قال ذلك ثلاثا، في كلها يقول الرجل: نعم يا رسول الله، فقال له رسول الله: فإنّي أوصيك إذا أنت هممت بأمر فتدبّر عاقبته، فإن يك رشداً فأمضه، وإن يك غيا فانته عنه»[1].

وجاء في رواية أخرى أن «قلب الأحمق وراء لسانه، ولسان العاقل في قلبه» ومعنى الرواية أن العاقل لا يطلق لسانه بالكلام ـ بالضرورة قبل كل ما ينوي فعله ـ إلا بعد أن يتفحص أصل الكلام وكيفية إدائه ولوازمه وآثاره ثم يتكلم.

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 77، ص 130.

د ـ **دعوة الإسلام إلى الصمت واجتناب الثرثرة:** فقد وردت روايات كثيرة تدل على أنّ السكوت علامة العقل، والثرثرة علامة السفه والجهل. والثرثرة ـ يقيناً ـ تسلب الفرد قابلية التفكير، وفي المقابل يوفر الصمت للفرد فرصة للتفكير وتنمية العقل.

هـ ـ **حث الإسلام ودعوته إلى تحليل كلام الآخرين ونقده:** فقد ورد في روايات كثيرة أن الإنسان العاقل يجب أن لا يقبل آراء غيره دون تمحيص وتحليل، بل لا بدّ أن يزن ما يسمعه بميزان العقل. يقول القرآن الكريم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾[1]، وقد جاء في الرواية أيضاً: «كفى بالمرء جهلاً أن يحدث بكل ما يسمع». أو قوله «كونوا نقّاد الكلام»[2].

ونقد الكلام يعني تحليله وتمحيصه وطرح ما لا يصح منه، كما يمحص النقد ويعرف مقدار الخالص من ذهبه من غير الخالص وفصله عنه.

وجاء في بعض الروايات أن الإنسان يكون سماعاً للآخرين، ويجعل كلام الآخرين ملاكاً لسلوكه، فنقرأ مثلاً في رواية: «لو كان بيدك جوزة وقال الناس إنها لؤلؤة ما كان ينفعك وأنت تعلم أنها جوزة، ولو كان في يدك لؤلؤة وقال الناس إنها جوزة ما ضرّك وأنت تعلم أنها لؤلؤة».

ولابن سينا كلامان قيمان في محلهما، يقول في أحدهما: «إنّ من تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانيّة»، ويقول في موضع آخر: «وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم

---

(1) سورة الزمر: الآيتان 17 ـ 18.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص 96.

تتبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان». ومعنى كلام ابن سينا أن قبول ورفض كلام الآخرين لا بدّ أن يكون لدليل.

وعلى أيّ حال، فإن دعوة الإسلام إلى تعويد الذهن والفكر على تحليل كلام الآخرين وتمحيصه، واحد من أفضل الأساليب لتنمية العقل والفكر.

و ـ **مجابهة الإسلام لكل عوامل الركود وتوقّف الفكر**: لقد نهض الإسلام في تعاليمه لمجابهة... ضد كافة الأسباب والعوامل التي تضعّف العقل وتوقّف الذهن والفكر. وهذا الأمر يشير إلى أن الإسلام يريد حيوية الفكر الإنسانيّ ورقيّه.

فمثلاً، يرفض الإسلام الشخصنة وجعل الأشخاص ملاكاً ومعياراً لتمييز الحق من الباطل واختيار الطريق، ويرفض التقليد الأعمى والاتكال على الماضي، أو اتّباع الأكثريّة أو اتّباع الظن بدلاً عن العلم واليقين. وكل واحد من هذه الأمور هو حاجب ومانع أمام عقل الإنسان يمنعه من رؤية الحقيقة.

أو أن الإسلام يعتبر الطغيان والشهوة والغضب تؤدي إلى حجب العقل الإنسانيّ، ولذا تحذر الإنسان من اتخاذ القرارات وبيان رأيه في ظروف كهذه. كما إن الإسلام حذرنا من الإفراط في الحب والبغض؛ لأنّ الإفراط فيهما يطفئ نور العقل أو يخفته. ومن هذا الباب تحريم الإسلام للخمر وكل ما هو مسكر؛ لأنه يؤدي إلى شلّ العقل وتعطيله. وكذا حرم الإسلام اللهو واللعب والغناء المطرب. وإحدى فلسفات ذلك أن هذه الأمور تؤدي إلى طرح العقل جانباً والانشغال بالأمور العبثية والتأثيرات السلبية على العقل.

ز ـ **نهي الإسلام عن الاغترار بالظاهر وعدم معرفة الشخصيّة الحقيقيّة**

للأفراد: وقد حذرت الروايات من الاكتفاء بالظاهر عند تقييم شخصيّة الآخرين بل لا بدّ من استعمال العقل، للوصول إلى معايير تحكي عن بواطن الأشخاص. فقد جاء في رواية عن النبي الأكرم (ص): «لا تنظروا إلى كثرة صلاتهم وصومهم وكثرة الحج والمعروف وطنطنتهم بالليل (أي إنّ تلك الأمور ليست هي الملاك الوحيد في تقييم الأفراد)، بل انظروا إلى صدق الحديث والأمانة»[1]، وفي رواية عن الإمام الصادق (ع): «لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده فإن ذلك شيء اعتاده، فلو تركه استوحش؛ ولكن انظروا إلى صدق حديثه وأداء أمانته»[2].

فهذه التعاليم الإسلاميّة هي أيضاً وسيلة لسوق المسلمين إلى النظرة الواقعية واستعمال العقل واجتناب التقييم الظاهري والمستعجل.

ح - **ترغيب الإسلام وحثه على السؤال عن المجهولات**: السؤال في الرؤية الإسلاميّة، ليس مذموماً، وليس ذلك فحسب، بل جاء في الكثير من الآيات والروايات التأكيد الشديد والترغيب في سؤال العلماء عما يجهله الإنسان. فقد جاء في القرآن الكريم - مثلاً - : ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] أو ما ورد في الرواية عن الإمام الباقر (ع): «ألا إن مفتاح العلم السؤال»[4]. والملفت ورود بيت من الشعر بعد هذه الفقرة هو:

---

(1) المصدر نفسه، ج 71، ص 9.

(2) الكليني، **الكافي**، ج 2، ص 105.

(3) سورة النحل: الآية 43.

(4) **المجلسي**، بحار الأنوار، ج 36، ص 359.

شفاء العمى طول السؤال وإنما
تمام العمى طول السكوت على الجهل

أو ما في الرواية الأخرى عن الإمام الباقر (ع): «إذا حدثتكم فاسألوني من كتاب الله»[1].

ونعلم أنّ أمير المؤمنين علي (ع) أسمع الناس وفي مواضع مختلفة من على المنبر قوله «سلوني قبل أن تفقدوني» وكان بذلك يطلب من الناس أن يسألوه، وفي موضع آخر يحثهم على سؤاله بقوله: «إني بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض».

والظريف أن الآيات القرآنية تشير إلى أسئلة الناس بجملة ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ ثم تذكر الجواب عن تلك الأسئلة. فدلالة كل هذه الآيات والروايات أن السؤال والتحقيق والتفحص لحل المجهولات أمر مقدّس ومطلوب من وجهة نظر الإسلام، ونعلم أنّ إحدى الطرق المهمة لتنمية العقل والفكر هي إثارة حس التساؤل[2].

والإنصاف أن الشهيد مطهري قد أشار إلى نقاط مفيدة وقيمة حول تنمية العقل من وجهة نظر الإسلام. وأن اهتمام الإسلام وتأكيده على تنمية العقل أفضل دليل على نزعته العقليّة.

3 ـ مظاهر النزعة العقليّة في الإسلام

إنّ الإسلام، من وجهة نظر الشهيد مطهري، دين العقل وتعاليمه موافقة للعقل والمنطق. وتوجد في الأيديولوجيا الإسلاميّة وقوانين

(1) الكليني، **الكافي**، ج1، باب الرد إلى الكتاب والسنة، ح5.

(2) انظر: مطهري، **تعليم وتربيت**، ص 20 ـ 29 و 36 ـ 54 و 81 و 271 ـ 286 و 379 ـ 388؛ ولنفس المؤلف، **بيست گفتار**، ص 268 ـ 276 و 313 ـ 315.

الإسلام أيضاً خصائص تحكي عن العقلانيّة والنزعة العقليّة في ذلك الدين نشير هنا إلى بعضها:

أ ـ **احترام العقل**: لقد احترم الإسلام العقل بحيث اعتبره النبي الباطني. فأصول الدين لا تُقبل، من وجهة نظر الإسلام، بدون التفحص العقلي. والعقل أيضاً أحد مصادر الاجتهاد في فروع الدين. ومجابهة الإسلام لأي نوع سكر وتحريم استعمال المسكرات بنحو مطلق بسبب تضاد الإسلام مع ما يضاد العقول وهذا من أساسيات الدين الحنيف.

والنقطة المهمة هنا أنه كما احترم الإسلام العقل وجعل بعض تشريعاته لحفظ العقل، كذلك فإن الإرادة محترمة أيضاً. ولهذا منع الإسلام وحظر «موانع الإرادة» والتي تسمّى في الإسلام بـ «اللهو».

ب ـ الإسلام دين الحياة لا الهروب من الحياة؛ ولهذا فقد حارب الإسلام «الرهبانية» بشدة وورد عن النبي (ص) «لا رهبانية في الإسلام». وفي المجتمعات القديمة كان هناك على الدوام أمران: إما التوجه نحو الآخرة والهروب من الدنيا «الرهبانية»، أو النزعة الدنيوية والإعراض عن الآخرة (التمدن والتنمية). بينما جعل الإسلام الاهتمام بالآخرة في صلب الاهتمام بالحياة. فالطريق إلى الآخرة ـ من وجهة نظر الإسلام ـ يمرّ من صلب الحياة ومسؤوليات الحياة الدنيا. فالتوسعة على العيال ما لم تستلزم تضييع حق أو إسراف وتبذير أو ترك واجب، مباحة بل محمودة ومطلوبة.

ج ـ الإسلام دين اجتماعي، ولقوانين الإسلام ماهيّة اجتماعيّة، وقد طُعِّمت حتى في أكثر الواجبات فردية كالصلاة والصيام بنكهة اجتماعيّة. والواجبات الكثيرة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصادية

والحقوقيّة والجزائيّة في الإسلام مأخوذة من هذه الميزة. كما إنّ الواجبات الإسلاميّة كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنبع من المسؤوليات الاجتماعيّة للإسلام.

د - إن الاعتراف بأصل الشورى في الإسلام أيضاً شاهد على السمة العقلانيّة للإسلام. فالمسلمون مكلفون بالعمل بالشورى والعقل الجمعي في المورد الذي لا يوجد فيه نص ديني.

هـ - والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية أيضاً من الشواهد على توافق الأيديولوجيا الإسلاميّة مع العقل. والإسلام دين اجتماعي ويلاحظ المجتمع، وفي موارد تزاحم حق المجتمع مع حق الفرد، فإنه يقدم حق المجتمع على حق الفرد، ويوكل اتخاذ القرار بذلك إلى الحاكم الشرعي، ولا يهمل في نفس الوقت الحقوق والحرّية الفردية ولا ينفي أصالتها. فالفرد من وجهة نظر الإسلام يتمتع بحقوق سياسيّة واقتصادية وقضائية واجتماعيّة.

فله من الجنبة السياسيّة حق المشورة وحق الانتخاب، وله من الجنبة الاقتصاديّة حق تملك حاصل عمله وحق المعاوضة والصدقة والوقف والإجارة والمضاربة وغيرها من المعاملات في ملكه الشرعي، وله من الجنبة القضائية حق إقامة الدعوى وإحقاق الحق وحق الشهادة، وفي الجنبة الاجتماعيّة له حق اختيار عمله ومسكنه وفرعه الدراسي وغيرها وفي الجنبة الأسرية له حق اختيار زوجه.

و - ومن السمات الأخرى الدالة على النزعة العقليّة للدين الإسلامي أصل «التسامح والتساهل». فالإسلام وكما يعبر الرسول الاكرم (ص) «شريعة سمحة سهلة» ولمّا كانت تلك الشريعة «سهلة» لم توضع التكاليف التي تستلزم الحرج والمشقة.

يقول القرآن الكريم ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]؟ ولمّا كانت الشريعة «سمحة» فكلما أدى القيام بتكليف إلى الوقوع في الضيق والعسر ألغي ذلك التكليف. فالإسلام دين عالمي وخالد لم يبن إلا على أصل اليسر والتسامح.

ز - ومن السمات الأخرى للنزعة العقليّة في الإسلام هي جامعيته، فالمصادر الإسلاميّة الأربعة (الكتاب والسنة والعقل والإجماع) كافية ليحصل علماء الأمة الإسلاميّة على رأي الإسلام في أي موضوع. ولا يوجد عندهم موضوع لا حكم للإسلام فيه.

والظريف أن عمومات الإسلام طرحت بنحو تقبل الاجتهاد. فالاجتهاد يعني كشف وتطبيق الأصول العامة والثابتة على الموارد الجزئية والمتغيّرة. وهذا الذي أعطى الإسلام قابلية توفير الاحتياجات والمقتضيات المتغيّرة في مختلف العصور والأجيال. وهكذا فوجود العقل في عداد المصادر الإسلاميّة سهّل أيضاً مهمة الاجتهاد الحقيقي والاستجابة لاحتياجات المجتمعات المختلفة.

ح - ومن السمات الأخرى التي تحكي عن النزعة العقليّة للدين الإسلامي «أصل الإصلاح والمحاربة للفساد»، إن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام - وكما يعبر الإمام الباقر (ع) - أساس وأصل الفرائض الإسلاميّة الأخرى. وهذا الأصل يجعل المسلمين في حال ثورة فكرية دائمة وطلب الإصلاح الدائم والمجابهة المستمرة مع الفساد. يقول القرآن الكريم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2] وعلى ضوء تلك الآية، فإن الأمة الإسلاميّة

---

(1) سورة الحج: الآية 78.

(2) سورة آل عمران: الآية 110.

إنما كانت أفضل أمة لالتزامها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي إنّ إحساس مسؤولية المراقبة العامة رسمي فيها.

ط ـ رعاية أصل المساواة أيضاً من تلك السمات. أحد أصول وأركان الأيديولوجية الإسلاميّة، أصل المساواة ونفي التبعيض. فالناس من وجهة نظر الإسلام متساوون من حيث الذات والجوهر ولم يخلقوا بنحوين أو عدة أنحاء. واللون والعنصر والدم والقوميّة ليست ملاكاً للتفضيل والتفوق. يتساوى السيّد القرشي والعبد الحبشي. الحرّية والديمقراطيّة والعدالة في الإسلام وليدة المساواة والتكافؤ بين الناس. إن الحقوق والواجبات والعقوبات في الإسلام لا ترتبط بالجنسين، أي إنّ الرجل والمرأة يشتركون في الإنسانيّة والمشتركات النوعية الأصيلة، ولكن الجنسوية أخرجتهما بشكل جنسين مختلفين بالخصائص الفرعية. إن الحقوق والتكاليف والعقوبات مشتركة ومتساوية وتخاطب موجودا واحداً ما دامت مرتبطة بالمشتركات بين الجنسين، كحق تحصيل العلم وحق العبادة وحق اختيار الزوجة وحق التملك والتصرف في الممتلكات وأمثال ذلك، ومتى ما كانت مرتبطة بالجنسوية والمختصات الفردية فالوضع متكافئ ومتساوٍ؛ ولكنه غير متشابه ولا متحد ويخاطب جنسين مختلفين .

ي ـ إحدى السمات الأخرى المقبولة عقلياً في الأيديولوجيا الإسلاميّة إلغاءُ الوسائط. بالرغم من اعتراف الإسلام بالوسائط في نزول الوحي واعتباره نظام العلة والمعلول حقيقياً سواء في الأمور المعنوية أو الأمور المادّية، فإنه ألغى كافة الوسائط في مقام العبادة. وكما نعرف فإن الفرد ليس أهلاً للارتباط المباشر مع الله في النحل والمذاهب المحرّفة وافترضت فاصلة بين الله

والإنسان. والكاهن أو الزعيم الدينيّ هو القادر على الارتباط المباشر بالله ومناجاته، وهو الذي يوصل دعوات الآخرين إلى الله. أما في الإسلام فإن هذا الفعل اعتبر نوعاً من الشرك. يقول القرآن الكريم بصراحة ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[1].

ك ـ نفي الضرر في التشريعات الإسلاميّة أيضاً من خصائص عقلانيّة الدين الإسلامي. فالأحكام الإسلاميّة العامة والمطلقة، يجب تنفيذها ما لم تستلزم الضرر، وقاعدة «لا ضرر» قاعدة عامة؛ أي إنّ لها حق نقض كل حكم يستلزم الضرر في الإسلام.

فضلاً عن ذلك، فإن التكسب من الطرق المضرة بالفرد أو المجتمع، مثل بيع الخمور وآلات القمار وبيع البضائع المغشوشة، والأمور التي تؤدي إلى إضلال وإغفال المجتمع مثل كتب الضلال والأفلام المبتذلة والقمار والقيادة (جمع فردين على الحرام)، وهجاء المؤمن ومساعدة الظالمين أو الاحتكار للأرزاق العامة وبيعها بأسعار باهضة أو الرشوة والربا وغيرها كلها أمور محرمة ومحظورة ويحق للحاكم الإسلامي المنع من هذه الأمور الضررية.

ل ـ من السمات الأخرى للنزعة العقلانيّة في الإسلام، قداسة الدفاع عن الحقوق. فالدفاع عن الحقوق في الإسلام سواء الحقوق الفردية أو الاجتماعيّة ومواجهة المعتدي يعتبر واجباً مقدّساً.

م ـ وسمة أخرى للنزعة العقليّة في الإسلام، إمكان التعايش

---

(1) سورة البقرة: الآية 186.

السلمي مع أهل التوحيد. فمن وجهة نظر الإسلام يستطيع المسلمون التعايش في بلد واحد بشروط معيّنة مع أتباع الأديان الأخرى الذين لهم أصول توحيدية كاليهود والنصارى والمجوس، وإن كان توحيدهم الحالي محرفاً. ويمكن أيضاً، على أساس المصالح الإسلاميّة، عقد معاهدة سلام وعدم التعرض مع الدول الكافرة أو معاهدة حول مسألة خاصة.

ن ـ وسمة أخرى في الإسلام تدل على نزعته العقليّة، قداسة العمل والحرفة ومبغوضية البطالة. فالشغل والحرفة والعمل مضافاً إلى كونها تكليفاً، هي أمر مقدّس ومحبوب عند الله وفضيلته كفضيلة الجهاد. وقد جاء في الرواية أن الله تعالى يحب المؤمن صاحب الحرفة، وورد أيضاً: أنّ من يعيل أسرته كالمجاهد في سبيل الله. وفي المقابل فإن الإسلام يعتبر البطالة أكبر عامل فساد والبطال يصبح عبئاً على المجتمع. وعلى أي حال فالبطالة تؤدي إلى ابتعاد الفرد عن رحمة الله[1].

وعندما توضع كل هذه السمات التي أشار إليها الشهيد مطهري إلى جنب بعضها، سترتسم صورة جميلة جداً ومعقولة ومقبولة من الإسلام تحكي عن النزعة العقليّة في الدين الإسلامي وعقلانيّة تعاليمه.

(1) انظر: مطهري، **مجموعه آثار**، ج 2، ص 240 ـ 250.

ـ 2 ـ

العلاقة بين العقل والدين
في بعض المقولات الدينيّة

ولغرض التعرف بنحو أكثر وأدق على آراء الشهيد **مطهري** في بحث العقل والدين، فلنتجه نحو مؤلّفاته لكي نضع بعض أبحاثه على مشرحة النقد والتحليل. وسنطرح الأبحاث التي نرومها وفقاً لأهميتها وبحسب الترتيب الآتي:

1 ـ الألوهيّة

نظراً إلى أهميّة ومحورية أبحاث الألوهيّة بين المعارف الدينيّة، فقد اختصت بحيز وافر من مؤلّفات الشهيد مطهري. والأبحاث التي نطرحها هنا بالترتيب الآتي:

أ ـ قدرة العقل في باب معرفة الله.

ب ـ دراسة أدلة وجود الله.

ج ـ دراسة أدلة توحيد الله.

د ـ دراسة أجوبة الشهيد مطهري حول بعض أسئلة وشبهات بحث الألوهيّة.

أ ـ حدود قدرة العقل في باب معرفة الله

من الأبحاث التي تعرض لها الشهيد مطهري في مؤلّفاته، مسألة قدرة العقل في باب معرفة الله. ويطرح في هذا الباب شبهات عدة ويجيب عنها.

ومن أهم الأسئلة هنا: هل يقدر الناس أن يتصوروا الله كي يعتقدوا به؟ لأنّ الاعتقاد والتصديق فرع التصور. وإذا كان تصور الله غير ممكن، فسيكون الاعتقاد والتصديق به غير ممكن أيضاً بالضرورة. وربما قيل إن تصور الله غير ممكن؛ لأنّ تصور أي شيء، نوع إحاطة علميّة به، بينما الذات اللامحدودة لا يمكن الإحاطة بها لا ذهناً ولا خارجاً؛ لأنّ ذات الحق تعالى ليست محدودة، وما يأتي إلى الذهن الإنسانيّ محدود. والسؤال الذي يُطرَح أن ذهننا المحدود كيف يمكنه تصور المطلق واللامحدود؟ والملفت أن تلاحظ أبحاث في بعض المؤلّفات الإسلاميّة تؤيد بظاهرها تلك النظريّة.

فقد ورد في نهج البلاغة مثلاً: «لا يُدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن»[1] أو ما ورد أيضاً: «وأنك أنت اللهُ الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبِّ فكرها مكيّفاً ولا في رويّات خواطرها محدوداً مصرّفاً»[2]. والتساؤل الآخر الذي يطرح هنا: أن الذهن البشريّ هل يتمكن أساساً من معرفة صفات الله تعالى، الثابتة له وغير الثابتة؟ وأي الصفات تليق به وأيها لا تليق به؟

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 1.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 89.

وربما يقال: إن أنس الذهن البشريّ بالصفات المحدودة والممزوجة بالشوائب المادّية والإمكانيّة للمخلوقات، هو بذاته حجاب لذهننا عن إدراك صفات الله؛ لأنّ الأنس الذهني والعلمي يؤدي إلى أن نبتلي بآفة التشبيه عند وصف الله تعالى بالصفات الكمالية، ونحمل عليه نفس المفاهيم التي نحملها على المخلوقات، بينما تحذرنا الكثير من الآيات والروايات من التشبيه: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] أو ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[2] فيقتضي الإنصاف بسبب تفوق ذات الحق تعالى عن أن ينالها خيالنا وقياسنا وظننا، أن نمنع فكرنا من التحليق منذ البداية ونسلك سبيل التنزيه كي لا نقع في ورطة التشبيه. إن واجبنا في قضايا كهذه أن نكون تابعين للشرع المقدّس، وكل صفة أثبتت لله في كتابه الكريم وفي كلام نبيه والأئمة المعصومين، نحن نثبتها أيضاً لله، ونسكت عن كل صفة لم يُبحث عنها في القرآن والسنة إثباتاً أو نفياً. وكون أسماء ذات الحق تعالى توقيفية شاهد على صدق هذه النظريّة؛ أي إننا بعقلنا لا يمكن أن نفهم أيّ صفة بوصفها صفة كمال تليق بذات الحق تعالى وأيّ صفة نقص لا تليق بذاته.

نظريّة الشهيد مطهري:

يرى الشهيد مطهري في هذه القضيّة أن الإنسان قادر بالاستلهام من الكتاب والسنة، وبالاعتماد على العقل أن يتقدم بخطوات كبيرة وثابتة في باب معرفة الله، وما تقدم من عجز العقل وعدم قدرته نوع من الاستهانة بنعمة العقل الكبيرة وترك للشكر عليها. وأن هذه

(1) سورة الصافات: الآية 180.

(2) سورة الإسراء: الآية 43.

الدعوات للتعقل والتفكر والتكريم للعقل والدعوة للحكمة والبرهان في باب المعارف الإلٰهيّة، وكذلك طرح هذه الأبحاث العميقة الإلٰهيّة في الكتاب والسنة شاهد نير على قدرة العقل في هذه الموضوعات.

وقد طرحت في الكتب الإسلاميّة ولاسيما في نهج البلاغة أبحاث عميقة جداً في باب الإلٰهيّات، وبأسلوب عقلي واستدلالي لم يسبق له نظير في العالم. وتعد تلك المعارف عاملاً مهماً للتوجه نحو الإلٰهيّات العقليّة وسببا لتطورها في العالم ولا سيما العالم الإسلامي وخاصة عالم التشيع.

فضلاً عن ذلك، فإن طرح هذه القضايا في القرآن الكريم والسنة الشريفة بذاته مشجع ومحفز على التفكر والتعمق فيها؛ لأنّ هذه القضايا ليست أحكاماً عمليّة ليقال إن وظيفتنا العمل بها فحسب؛ لأنها سلسلة من المسائل النظريّة. وإذا لم تكن مفهومة من قبل العقل البشريّ فما الفائدة من طرحها؟ بالضبط كما لو طرح معلم الصف الأول الابتدائي مسائل تدرس في المرحلة الجامعية وطلب من تلاميذه أن يقبلوا ما يقول وإن لم يفهموه.

فالقرآن الكريم من جهة طرح تلك الأبحاث الإلٰهيّة العميقة، ومن جهة أخرى أمر بالتفكر والتدبر في الآيات القرآنية وكل ذلك شاهد على قدرة العقل البشريّ على الخوض في هذا المجال. أضف إلى ذلك أنّ أسلوب بيان وتعليم القرآن وكذلك القادة المعصومين يدل على أنّ الهدف ليس تعبد الناس بتلك المسائل، وإنما الهدف إرشاد العقول وسوقها إلى التفكر وتحصيل المعرفة. وكذلك فإن الاستدلالات الواردة في النصوص الإسلاميّة حول معرفة الله من الاستدلالات المنطقيّة والتحليل الفكري. فإذا كان واجب عامة الناس أن يكونوا مقلدين ومتعبدين، فلماذا وردت تلك الاستدلالات والتحليلات الدقيقة ولمن؟

وفي ما يخص الإشكال حول «توقيفية الأسماء الإلٰهيّة» يرى الشهيد مطهري أن هذا الموضوع يفتقر إلى دليل تام، ثم على فرض صحته، فإنه لا يرتبط بما نحن فيه؛ لأنّ اعتبار اسم ما لله تعالى وتسمية الله به ربما كان له طريقه الخاص بحسب الشرع، لأنّ هناك فرقاً بين التسمية وبين الوصف. وكلامنا في الوصف لا في التسمية.

ويرى الشهيد مطهري أنّ بعض الروايات التي نهت عن الخوض في المعارف الإلٰهيّة، صدرت في زمان وأجواء كان بعض الأشخاص ـ وبدون توفر الأهلية العلميّة اللازمة، وأيضاً بدون أخذ التعاليم الدينيّة بنظر الاعتبار، يطرحون نظريات في تلك المجالات تخالف الموازين العلميّة والعقليّة وتخالف التعاليم الدينيّة أيضاً.

ولا يعني استقلال العقل والفكر أن لكل فرد حقَّ الغور في هذه المسائل والتعمق فيها دون الاطلاع الكافي على الموازين الصحيحة، ودون التوفر على أهلية الفهم والاستنباط ودون الاهتمام بالتعاليم الدينيّة. مضافا إلى أن ليس لجميع الأفراد الاستعداد الكافي لفهم المعارف الحكمية العالية.

يعتقد الشهيد مطهري أن النصوص الدينيّة يمكنها أن تكون مهلماً جيداً في باب المعارف الإلٰهيّة. إلّا أن الفرق بين الاستلهام من النصوص الدينيّة والتعبد والتقليد الخالص لها، إن الاستلهام فرع الاستقلال الفكري وهو رغبة الإنسان في اكتساب «معرفة»، والتقليد والمعرفة ظاهرتان متضادتان. ويحمل الشهيد مطهري بعض الروايات التي تقدمت آنفاً (كالخطبة الأولى، والخطبة 89 من نهج البلاغة) على محدودية السير العقلاني للإنسان، لا لعجز ومنع تام للعقل الإنسانيّ. وهكذا روايات ناظرة إلى أن العقل البشريّ لا يمكنه إدراك كنه الذات والصفات الإلٰهيّة. وواضح أنه لا يدعي أحد أنه يمكنه

معرفة الله كما هو في ذاته تعالى وكما يعرف ذاته[1].

ويؤيد مطهري مدعاه بنقل فقرة من نهج البلاغة، وهي قوله (ع): «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[2].

ويستفاد من هذا النص أنه في عين عجز العقول عن الوصول إلى كنه معرفة الله تعالى، فهناك مقدار واجب من المعرفة، وليس في هذا المقدار عدم منع(حجب) فحسب، بل هناك وجوب التفحص والمعرفة[3].

الإجابة عن سؤالين مهمين:

إن جواب الشهيد مطهري عن السؤال الأول «كيف يمكن للعقل أن يتصور الله: هو أن معرفة الله ليست من نوع تصور الماهيّات لكي يلزم منه أن يصل الذهن أولاً إلى فرده ومصداقه عن طريق الحواس الظاهرة أو الباطنة؛ لكي يتمكن من تخيله أولاً ثمّ تعقله، بل إن تصوره من قبيل تصور المفاهيم الفلسفيّة مثل تصور مفاهيم الوجود والعلة والمعلول والوجوب والإمكان. وهكذا تصورات انتزاعية ليست مسبوقة بالصورة الحسّيّة والخيالية بل ينتزعها العقل بنوع من التحليل والفعالية الذهنيّة، وهكذا تصورات موجودة دائماً في الذهن بنحو كلي.

وبطبيعة الحال، فالتصور الذي لدينا عن الله تعالى هو تركيب من عدة مفاهيم أو تركيب بعض هذه المفاهيم مع المفاهيم

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 878 ـ 893 و 1029 ـ 1043.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 49.

(3) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 1007.

الماهويّة؛ مثل مفهوم «واجب الوجود»، «العلة الأولى»، «خالق الكل»، «الذات الأزلية»، «الكمال المطلق»، «الموجود اللامحدود» وأمثال ذلك.

لا بدّ من أن نعلم أنّ هذا الأمر لا يختص بالله تعالى، وإنما تصورنا لبعض الأمور مثل «المادة الأولى للعالم» أيضاً كذلك فنحن لا نملك تصوراً عن المادة الأولى للعالم، إلا أننا نتصورها بعنوان «المادة الأولى» وهي عنوان انتزاعي وثانوي.

ويقدم الشهيد مطهري ـ تبعاً للعلّامة الطباطبائي ـ تحليلاً بديعاً عن كيفية توصل الذهن إلى مفهوم المطلق والموجود المطلق واللا متناهي (الله). فيقول حول تصور مفهوم المطلق: متى ما تصورنا مقيداً، فإننا نتصور معه بل قبله مطلقاً؛ لأنّ كل مقيد يتكون من اجتماع عدة مطلقات. وحقيقة كل مطلق عبارة عن المقيد بدون القيد؛ أي إنّ عدم القيد كافٍ لتحقق الإطلاق، فمثلاً مفهوم «الإنسان الأبيض العالم» هو مفهوم مقيد ومكون من ثلاثة مفاهيم مطلقة «الإنسان»، «الأبيض» و «العالم».

أما حول تصور وإدراك الموجود المطلق واللامتناهي الخارجيّ فيقول: إن تصور الموجود المطلق الخارجيّ لا يستلزم أن يتخيل الذهن اللامتناهي، بل إن الذهن يتصور هذا الإطلاق بشكل غير مباشر؛ أي يتصوره بمساعدة «النفي»، يعني يتصور أحد المفاهيم المطلقة مثل مفهوم الوجود ثم تسلب المشابهة والمماثلة بين وجود الحق تعالى ووجود سائر الموجودات في محدوديتها وبعض الجهات الأخرى، وبذلك نتصور ذات الحق المطلقة واللامحدودة بأن نقول: إن الله وجود غير محدود، أو وجود غير متناهٍ، أو نقول إنّ الله موجود، ولكن ليس علمه من هذه الوجودات ولا قدرته من هذا العلم ولا...

والمدهش أن نعلم أنّ الذهن يلجأ دائماً إلى تصور وإدراك الحقائق التي يعجز عن إدراكها المباشر بهذه الطريقة؛ أي يتصورها ويتعقلها بصورة غير مباشرة[1].

أما جواب المطهري عن السؤال الثاني «هل إنّ الذهن البشريّ قادر على إدراك صفات الله؟»: فهو أن الذهن البشريّ يمكنه من خلال التعرف على المفاهيم العامة والأحكام العامة للوجود، وبمقياس معرفة الوجود الفلسفيّة يمكنه أن يدرك صفات الله سبحانه. فالعقل يتمكن جيداً من معرفة المعاني العامة ويحكم عليها، والتأمّل في تلك المعاني كاف للتعرف على صفات الله.

وتوضيح هذا الكلام ـ كما أشار إليه الشهيد مطهري ـ أنه قد ثبت في محله أن الأحكام واللوازم والعوارض على قسمين: بعض الأحكام واللوازم من شؤون الوجود بما هو وجود وتدور مدار الوجود، من قبيل الوحدة وأن يكون مبدأ الآثار والظهور والنورية والعلم والحياة والقدرة وغيرها، وبعض الأحكام إنما تعرض الموجود إذا حصل له تعين وتحدد خاص.

ولما كانت الذات الأحدية وجوداً محضاً وليس لها أيّ تعين وتحدد، إذاً جميع شؤون وكمالات الوجود تصدق على الذات بحد الإطلاق.

والنقطة الجديرة بالاهتمام أن تنزيه الله تعالى عن التشبيه بالمخلوقات لا يقتضي أن ينتفي عن الله صدق كل معنى وصفة صدقت على المخلوقات. فكل وصف ومفهوم يصدق على المخلوقات من حيث إنّه حاكٍ عن كمال من الكمالات الوجودية،

---

(1) المصدر نفسه، ص 1008 ـ 1012.

يصدق أيضاً على الله بعد تجريده عن لوازم المادة والإمكان. والتفاوت بين الله تعالى ومخلوقاته في مصداق هذه المفاهيم وليس في أصل صدق المفاهيم. والتنزيه بالمعنى المذكور الذي يصور التضاد بين الخالق والمخلوق إنما ينشأ من الخلط بين المفهوم والمصداق. فالوجود الخارجيّ للمخلوق ليس كالخالق، لا أن كل مفهوم صدق على المخلوق يجب أن لا يصدق على الخالق.

مضافاً إلى ذلك، فإن التنزيه بالمعنى المذكور يستلزم إثبات الضد لله تعالى بينما ليس لله ضد كما ليس له مثل[1].

نقد وتحليل

إن ما طرحه الشهيد مطهري صحيح ومقبول من وجهة نظرنا، إلا أنّ هناك بحثاً يمكن المناقشة فيه وهو كلامه حول أحكام الوجود. فالذي يستفاد مما ذكره أن أحكام الوجود بما هو وجود (لا الأحكام التي تحمل على الوجودات المحدودة والمتعينة، من حيث كونها ذات حد وتعين) أحكام تحمل على كل وجود؛ لأنّ هكذا أحكام، مساوية للوجود تحكي عن الكمال ويمكن أن تصدق على ذات الله تعالى. ويستفاد من عبارته أيضاً أن كل الصفات الكمالية التي تحمل على الله، من هذا القبيل، أي إنّها أحكام تصدق على كافة الوجودات.

والذي يبدو أن هذا الكلام يمكن المناقشة فيه؛ لأنه أولاً: أحكام الوجود التي تطرح في أبحاث الوجود على نحوين: فطائفة منها مساوية للوجود؛ أي إنّها تصدق على كل الوجودات، من قبيل

---

(1) المصدر نفسه، ص 1034 ـ 1041.

الأصالة والتشخص ومنشأية الآثار. والطائفة الأخرى من الأحكام إنما تصدق على بعض الوجودات، مثل الوجوب والإمكان والعلّية والمعلولية والمادّية والمجرد، وهذه الأحكام إذا اعتبرت مع مقابلاتها ستكون مساوية للوجود غالباً. ومن هنا، يتضح أن أحكام الوجود ليست جميعها تعبر عن الكمال وإنما بعضها تحكي عن الكمال. فأحكام مثل الإمكان والمعلولية والمادّية لا تحكي عن كمال. ويتضح من هنا أيضاً أن بعض الأحكام فقط يمكن صدقها على الله تعالى، لا كل الأحكام.

ثانياً: الكثير من الصفات الكمالية ومنها الصفات التي تصدق على الله ـ كالقدرة والحياة والعلم ووجوب الوجود والغنى ـ تحمل على بعض الوجودات فقط لا جميع الوجودات.

صحيح أن الوجود مساوق للكمال، لكن ليس كل وجود يتوافر على جميع الكمالات. فهناك تفاوت كبير بين هاتين القضيتين؛ لأنّ ميزة بعض الكمالات ـ من قبيل العلم والقدرة والحياة ـ هي أنها توجد في المراتب العالية للوجود فقط. ويتضح من هذا أن مجرد قدرة العقل على الوصول إلى أحكام الوجود لا يدل على قدرته على التوصل إلى الصفات اللائقة بالذات المقدّسة الإلٰهيّة. فالصفات اللائقة بالذات الإلٰهيّة المقدّسة هي الصفات التي لا تشوبها لوثة النقص والحد والإمكان. وربما كانت هناك ميزة تعتبر كمالاً لطائفة من الموجودات، ولكن نفس تلك الميزة ليست كمالاً في المراتب العالية للوجود. فمثلاً التغذية والتنفس والنمو والتكاثر تعتبر كمالات للنباتات، وأما للموجودات المجردّة فليست عدم كمال فحسب؛ وإنما تعدُّ نقصاً أيضاً. ولهذا السبب يعتقد الفلاسفة أن صفاتٍ مثل الرحمة والغضب والانتقام لا تحمل بمعناها الحقيقي على الله تعالى نظراً لدلالتها على التأثر والانفعال، وإنما تحمل على الذات

المقدّسة بنوع من التجوز والتسامح[1].

وبناء على ذلك، فتلك الطائفة من المفاهيم الثبوتية التي تحكي عن كمال وجودي ولا تتضمن جهة نقص وضعف ومحدودية، تصدق على الله تعالى، وغيرها من المفاهيم إما لا تصدق عليه إطلاقاً (مثل الأكل والشرب والنوم والتنفس) أو إنما تصدق عليه بمعناها المجازي (من قبيل الرحمة والغضب والانتقام والتأسف). ولا بد أن يعلم أنّ كل وصف ثبوتي يتضمن النقص والمحدودية لا يمكن حمله على الله بالتجوز والتسامح؛ لأنّ الكثير من هذه الأوصاف إن دلت على النقص والمحدودية، فلا يليق أن تحمل على الله تعالى حتى مع التجوز والتسامح.

وعلى أيّ حال، فإن هناك إصراراً على الاقتصار على إطلاق الأسماء والأوصاف التوقيفية على الله تعالى (أي عدم إطلاق ما لم يرد في الشرع) لئلا يتسامح في إطلاق مفاهيم تتضمن النقص والمحدودية، أو في حال اشتمالها على النقص والمحدودية فلا تحمل على الله حتى وإن كان بنحو التجوّز والتسامح.

يرى الشهيد مطهري أنّ طرق الاستدلال على وجود الله تصنّف إلى ثلاثة طرق: القلب والعلم والعقل. وسنورد هنا بعض الإيضاح لهذه المسألة آخذين بعض إبداعات المطهري فيها بنظر الاعتبار.

طريق القلب أو الفطرة:

واحدة من النقاط التي تجدر ملاحظتها في كلام المطهري هنا أنه يُقصد أحياناً بفطرية معرفة الله، فطرة العقل. وأحياناً يُقصد بها

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثانية عشرة، ص 300.

فطرة القلب. ويوجد تفاوت بينهما. فالمراد بفطرة العقل: أن الاعتقاد بوجود الله من الفطريات كما يصطلح المناطقة؛ أي إنّ الإنسان يدرك وجود الله بحكم عقله الفطري، ودون حاجة إلى تحصيل المقدمات الاستدلالية. فالالتفات إلى نظام الوجود ومربوبيّة الموجودات وخضوعها، هو بذاته، ودون حاجة إلى الاستدلال، يُحدِث في الإنسان الاعتقاد بوجود قاهر مدبر.

أما المراد من فطرة القلب في باب معرفة الله فهو أن الإنسان وفقاً لبنائه الروحي، خلق ـ غريزياً ـ طالباً لله وأن الإنسان خلق باحثاً عن الله وعابداً له كغريزة البحث عن الأم عند الطفل[1].

ويبدو أن فطرية معرفة الله العقليّة موضع شك وتأمّل؛ لأنّ الفطريات في اصطلاح المناطقة هي القضايا التي يكون حدها الأوسط من الوضوح بحيث لا يخفى على الذهن. ولهذا السبب يستدل العقل عليها بلا عناء، من قبيل أن: الأربعة زوج، والحد الوسط في هذا الاستدلال الانقسام إلى متساويين. وصيغة الاستدلال هي أن: الأربعة تقسم إلى متساويين والمنقسم إلى متساويين زوج، فالأربعة زوج.

وفي بحث معرفة الله أو القضيّة المنظورة «الله موجود» أو «العالم محتاج إلى الله» لا يمكن اعتبار أي من القضيتين فطرية. أما في خصوص القضيّة الأولى فالمسألة واضحة؛ لأنّ الحد الوسط الذي يثبت الوجود لله ليس بديهياً؛ بحيث لا يحتاج إلى فكر ونظر. وكذلك بالنسبة للقضية الثانية ـ والظاهر أنها المقصودة للشهيد مطهري ـ ؛ لأنّ تلك القضيّة ليست من البداهة بحيث لا تحتاج إلى فكر ونظر. فالذهن لا بدّ أن يتوصل إلى ميزة خاصة للعالم ـ مثل:

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 934.

النظم أو الحدوث أو الإمكان أو الحركة والتغير - ثم يجعلها حداً وسطاً للبرهان. واعتبار هكذا قضيّة «قضية فطرية» لا يخلو من مسامحة. فضلاً عن ذلك وحتى بعد توصل الذهن إلى الخصائص المذكورة فتطرح أيضاً على دلالتها على وجود الإله الذي يقصده الإلٰهيّون شبهات وشكوك ليس من السهولة الإجابة عنها، بينما لا توجد هكذا تشكيكات في القضايا الفطرية.

النقطة الأخرى أنه يوجد في كلام الشهيد مطهري في مورد طريق القلب والفطرة نوع من الاستدلال يذكر عن طريق القلب على وجود الله في الخارج؛ نظراً لكون طريق القلب عادة لا يطرح بوصفه دليلاً وبرهاناً. ونص عبارة الشهيد مطهري كالآتي:

«إن غريزة البحث عن الله وطلبه هي نوع من الجاذبة المعنوية بين مركز شعور وقلب الإنسان من جهة، ومركز الوجود أي المبدأ الأعلى والمطلق من جهة أخرى، نظير الجذب والانجذاب القائم بين الأجرام والأجسام. والإنسان واقع تحت تأثير تلك القوة الخفية دون أن يشعر»[1].

وخلاصة الكلام أنه إذا لم يكن الله بوصفه مركزاً لجذب القلوب موجوداً، فسوف لن تنجذب القلوب إليه بالضرورة. ومن هذا الانجذاب يمكن إدراك وجود الله بوصفه «مغناطيس القلوب».

وهذا الكلام رغم جماله ودقته، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليه بوصفه برهاناً على وجود الله. وربما لم يكن الشهيد مطهري يتوقع منه ذلك؛ لأنه لا ملازمة ضروريّة بين الانجذاب إلى الشيء وميل القلب إليه وبين وجوده في الخارج، بل يكفي وجوده الذهني

---

(1) المصدر نفسه، ص 935.

والخيالي. وشاهد ذلك أن الإنسان يعشق بعض الأمور وينجذب إليها دون أن يكون لها وجود خارجيّ قطعاً. فيتمكن الإنسان من رسم صورة جميلة جداً وتتمتع بالكمالات التي تثير عشقه ومحبته ولو لم يكن لهذه الصورة وجود. وربما يظن الإنسان بموجود خارجيّ أنه يتوفر على تلك المرتبة من الجمال والكمال فيعشقه ولا يكون في الحقيقة كذلك. وبناءً على ذلك، فلا يلزم أن يدل عشق الإنسان ومحبته على وجود المعشوق في الخارج بالنحو الذي يعتقده الإنسان.

عن طريق العلم أو الطبيعة: لقد أظهر الشهيد مطهري إبداعات كثيرة في بحث الدليل العلمي على وجود الله. وأحد الإبداعات المهمة للمطهري هو الفصل بين «برهان الهداية» و«برهان النظم»، فمثلاً يشار إلى كل عجائب عالم الطبيعة على أنها شواهد لنظم هذا العالم. أما الشهيد مطهري فيقسمها إلى طائفتين، فيدرج طائفة منها تحت عنوان النظم، ويدرج الأخرى تحت عنوان الهداية، وخلاصة كلامه هو:

إن برهان النظم يرتبط بالتكوين التنظيمي المادّي البدني (هيكلية الأشياء)، فالماكنة الصناعية من قبيل السيارة أو الساعة أو معمل النسيج، لها تنظيم وتتكون من أجزاء وأعضاء. وكل جزء منها يشهد أنه صنع لذلك المعمل واستعمل في هيكله بقصد وإرادة، إلّا أن تلك الماكنة لا تتمتع بقوة خاصة للهداية. ولا توجد علاقة خفية بينه وبين هدف الماكنة بحيث ترشده بشكل ذاتي نحو هدفه.

ولكن كل موجود في الطبيعة، مضافاً إلى النظم الداخلي، يتوفر على قوة خفية يتعرف على طريقه بحسبها. ولهذا السبب عندما يقف على مفترق طرق فإنّما يختار منهما ما يوصله إلى هدفه. ومن آثار تلك القوة الخفية هو ما تقوم به من إبداع وابتكار ويمكن مشاهدة نموذجه الواضح في تقسيم العمل واختيار الوظيفة (مثل ما يشاهد في

النحل) وقابلية التوافق مع البيئة وتغير طبيعته وكذلك تجديد الأعضاء التالفة أو إيجاد عضو جديد يحتاج إليه، واكتشاف احتياجاته الجديدة بدون الحاجة إلى التعليم والتعلم[1].

وعلى أيّ حال، فإن مطهري يشير إلى نقاط قيمة تنبئ عن دقته في هذه المسألة.

والإشكال الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه هو أنه وبسبب التطوّر التقني فقد صنعت آلات ذكية تعمل كأنها موجود ذو شعور تختار وتقرر، وفيما نعلم أنه ليس هناك إدراك وشعور في الحقيقة، وعملها لا يقترن بعمد ولا شعور كالموجودات ذات الشعور. بناءً على ذلك، ربما يقال إن وجود هذه الأمور لا يصلح دليلاً على وجود الشعور والإدراك والإرادة في ظواهر العالم.

والجواب الذي يمكن استفادته من كلام الشهيد مطهري هو أنّ هداية الأشياء على نحوين: الأول نوع من اللازمة الجبرية للنظم الداخلي؛ أي من الممكن أن يكون نظام أداة بحد بحيث أنه يعمل ذاتياً، فيسير على الطريق الذي يجب أن يسيره ويؤدي العمل المطلوب منه. والصناعة تتقدم اليوم بهذا الاتجاه بحيث تحل الماكنة محل عقل الإنسان. فالآلة الحاسبة تقوم بالعمليات الرياضية من جمع وطرح وضرب وقسمة بدقة تامة. وهذا النحو من الهداية ينشأ من العلّيّة الفاعلية، يعني أن النتيجة القطعية لنظمه؛ فما يشاهد في الآلات الذكية من هذا القبيل. أما النحو الآخر من الهداية في الأشياء فيحكي عن علاقة خفية بين الشيء ومستقبله والعلّيّة الغائية، أي إنّه يحكي عن نحو من العلاقة والاهتمام بالغاية والهدف[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 949 ـ 954.

(2) المصدر نفسه، ص 950 ـ 951.

ويبدو نظراً للآلات الحديثة الذكية جداً والتنبؤ باختراع آلات أكثر دقة منها في المستقبل، يجعل هذا الجواب محل تأمّل أكثر.

ومن النقاط التي أشار إليها مطهري في برهانه العلمي على إثبات وجود الله، عدم التمكن من إثبات الإله الذي يقصد الإلهيون؛ لأنه وبحسب رأيه فإن البراهين العلميّة وإن كانت تنقلنا إلى ما وراء الطبيعة وتخبرنا عن موجود ما وراء الطبيعة يتمتع بالإدراك والشعور والقدرة، إلا أن هذه البراهين قاصرة عن إثبات كثير من ميزاته الخاصة مثل الوحدانية أو التعدد والأزلية والأبدية والإطلاق وعدم التقيد، وكونه العلة الأولى وواجب الوجود. فيجب إثبات تلك الخصائص من خلال البراهين الأخرى. ويرى الشهيد مطهري أن ذلك دليل على وجود أدلة عقليّة وفلسفيّة في باب معرفة الله وكونها مقبولة من وجهة نظر الإسلام.

ولهذا السبب أيضاً يعتقد مطهري أن القرآن الكريم جعل التفكر في الطبيعة أداة لتنبيه الفطرة وإيقاظها؛ أي إنّ القرآن جعل التفكر في المخلوقات مؤيداً لطريق الفطرة والقلب. فالهدف من الدعوة إلى التفكر في المخلوقات هي تنبيه وتذكير وليست استدلالاً واستنتاجاً. وعلى هذا الأساس يعبر القرآن عن ظواهر العالم بأنها آيات[1].

والنقطة الأخرى التي يمكن استفادتها من أبحاث مطهري أن دليل النظم ليس من البراهين الفلسفيّة والمنطقيّة؛ لأنه لا يفيد قطعاً منطقياً وفلسفياً بسبب وجود احتمال الصدفة وعدم تدخّل العقل والشعور دائماً، وهذا الاحتمال لا يصل إلى الصفر أبداً. ولذا لا تخلو تسميته بـ«برهان» من تسامح. وطبعاً هذا الاحتمال لايؤثر على الجزم والاطمئنان النفسي؛ لأنّ بين القطع الفلسفي والجزم والاطمئنان النفسي عموم وخصوص من وجه، أي إنّه ربما حصل القطع الفلسفي

---

(1) المصدر نفسه، ص 891 ـ 893 و 958 ـ 959.

دون حصول الجزم النفسي، وربما حصل الجزم النفسي دون أن يحصل قطع فلسفي، وربما اجتمع الاثنان معاً في مورد.

النقطة اللطيفة في عبارة مطهري أنه يقول: دليل النظم هو برهان شبيه بالبرهان الذي يقيمه الذهن في مورد القضايا التاريخية المتواترة، يعني كلما ازداد عدد الإخبارات ازداد احتمال الصدق وضعف احتمال الكذب، وهنا أيضاً كلما ازداد النظم كان احتمال تدخّل قوة عاقلة أكثر، واحتمال الصدفة أقل[1].

ومن الآراء القيمة للمطهري في باب الدليل التجريبي والعلمي، أجوبة هيوم على الشبهات المعروفة لديفيد هيوم. فقد تعرض في كتابه «الدوافع نحو المادّية» للإجابة عن تلك الشبهات، وله إبداعات في هذا المجال[2].

واحدة من النقاط البديعة التي يوردها، تحليله الذي يفضي إلى اعتبار دليل النظم عقلياً لا تجريبياً. فالمطهري ـ وخلافاً لهيوم ـ يعتقد أن لبرهان النظم ماهيّة عقليّة وليست تجريبية؛ لأنّ شرط كون العلاقة تجريبية أن يكون كلا الطرفين مما يقبل الحس والمشاهدة، كالعلاقة بين برودة الماء وتجمده، أو العلاقة بين تسخين ماء وتبخره. ونعلم أنّ العلاقة بين النظم المصنوع وعقل وشعور الناظم ليست على هذا النحو؛ لأنّ أموراً من قبيل الفكر والشعور والعقل والإرادة غير محسوسة.

والحقيقة أن الإنسان يدرك في نفسه بالعلم الحضوري وجود العقل والشعور والإرادة، ويفهم نوع فعلها وهو التدبير والتقدير والانتخاب والاختيار بالعلم الحضوري. لكن في ما يخص عقل

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 941 ـ 943 و ج1، ص 543.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 537 ـ 550.

الآخرين، وإرادتهم فإنها لا تُعلم بالعلم الحضوري، لكن عندما يشاهد في عملهم الانتخاب والاختيار والتدبير، يفهم عقلاً أن هذه الخصائص والأوصاف آثار ومظاهر للعقل والشعور والإراده[1].

والنموذج الآخر من إبداعات مطهري في باب الدليل العلمي، الاستدلال الخاص الذي أشار إليه في بعض كتبه. وخلاصة ذلك الاستدلال أن الإنسان عند نظره إلى عالم الطبيعة، يشاهد في كل واحدة من ظواهر العالم بعض الخصائص من قبيل: 1 ـ المحدودية؛ 2 ـ التغير والتحول والتكامل؛ 3 ـ التعلق والارتباط بالموجودات الأخرى؛ 4 ـ الاحتياج إلى شروط وعوامل أخرى، 5 ـ النسبية في الأوصاف، مثل الكبر والصغر والقدرة والضعف والجمال والقبح والكمال والنقص والعلم والجهل وغيرها.

ثم يقول: إن العقل يعبر من هذه الظواهر ويحكم بأن الوجود لا يمكن أن يحصر ويحدد بهذه الأمور؛ لأنّ العالم بهذه الخصائص لا يمكن أن يكون قائماً بذاته ومعتمداً على نفسه. ولما كنا نرى هذا العالم بتلك الخصائص قائماً أمامنا نكتشف أن هناك موجوداً مجرداً من تلك الخصائص (أي إنه غير محدود ولا ثابت بل مطلق وغير مشروط وغني) وهو الذي يستند إليه العالم الموجود[2].

ويوجد احتمالان حول مراد الأستاذ مطهري من هذا البرهان، الأول: إنّ مقصوده من هذه الخصائص في عالم الطبيعة، الآثار والخصائص التي تحكي عن إمكان عالم الطبيعة بالذات؛ بسبب أن هذه الخصائص لا تعقل في واجب الوجود بالذات. ومن الطبيعي أنه بعد إثبات إمكان العالم بالذات، يستدل على تعلقه وحاجته إلى الواجب بالذات.

---

(1) المصدر نفسه، ص 544 ـ 546.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 88 ـ 92.

وما يؤيد هذا الاحتمال، ما سطره في كتاب «أصول الفلسفة» إذ يقول:

إن هذه الأشياء التي نواجهها حساً وعقلاً، بحكم تعلقها بغيرها، وبحكم أنها معرضة للزوال والتغيّر والتحول والحدوث والزوال، وبحكم محدودية وجودها وأنها في إطار التعيّن بالخصوص، فيها أمارات قطعية على الإمكان وكلها ممكنة الوجود ووجودها من الغير لا من قبل ذاتها...[1].

وعلى أيّ حال، فإذا كان هذا هو مراده من الاستدلال المذكور، فسوف لن يكون جديداً ـ وإن كان صحيحاً في حد ذاته ـ وإنما هو تقرير أوضح لبرهان الإمكان والوجوب (يعني إثبات الواجب بواسطة الممكن) والذي يحتاج حتماً إلى إبطال الدور والتسلسل.

والاحتمال الآخر أن يكون مراده أن كل واحدة من هذه الخصائص، تدل مباشرة على موجود متصف بخلاف بتلك الخصائص، بمعنى أن تدل خاصيةُ محدوديةِ ظواهرِ هذا العالم على وجود موجود «لا محدود»، وخاصية الحركة والتغير على وجود موجود «ثابت»، وخاصية الحاجة على وجود موجود «غني»، وخاصية المشروطية والنسبية على وجود موجود «مستقل» و«مطلق».

فإذا كان المراد هو هذا الاحتمال، فلا يخلو قبول هذا البرهان من التأمّل والخدشة؛ لأنه **أولاً**: إن وجود هذه الدلالة في بعض الصفات والخصائص، مثل المحدودية والنسبية محل تأمّل؛ يعني كيف تدل محدودية ظواهر العالم على وجود موجود لا محدود،

---

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 970.

وكيف تدل نسبيتها على الموجود المطلق؟ وعلى الأقل فإن هكذا أمر لم يبيَّن في البرهان المذكور.

ثانياً: إن تعلق وحاجة كل واحدة من ظواهر عالم الطبيعة وإن كانت فيها دلالة على قيامها بالغير، لكن ربما يُدعى أن هذا الاحتياج يرفع بمجموع العالم، بمعنى أنه وإن كانت كل واحدة من هذه الظواهر محتاجة ومتعلقة بالغير، إلّا أن العالم ككل مستقل وقائم بذاته ولا حاجة لفرض وجود موجود غني ومستقل وراء هذا العالم. وعلى أيّ حال فإن البرهان المذكور بهذا المقدار الوارد في كلام مطهري ليس كافياً ولا بد لتقويته وتمتينه من إضافة بعض التوضيحات.

والدليل العلمي الآخر الذي تعرض له مطهري هو «برهان الحياة» وهذا البرهان لا يذكر عادة في كتب الكلام، وهذا البرهان بالمقدار الذي أشار إليه مطهري بهذا النحو:

تشير القرائن العلميّة المسلمة إلى أن ظهور الحياة على وجه الأرض له بداية، أي إنّه ليس هناك نوع من الأحياء سواء الحيوان والنبات والإنسان أزلياً ولكل منها عمر محدود ومتناه.

والنظام الفعلي للعالم بحيث يتولد كل فرد من فرد من نوعه، فالحنطة من الحنطة، والشعير من الشعير، والحصان من الحصان و... إلخ وتأبى الطبيعة أن يتولد حيوان أو نبات من كومة من التراب الخالص. ووفق هذا القانون تسير ولادة الكائنات الحيّة من مثلها.

وعلى فرض أن ترجع كافة الأنواع إلى أصل واحد أو عدة أصول ولو سلّمنا أن ترجع إلى موجود أُحادي الخلية، مع ذلك يبقى السؤال قائماً أن هذا الموجود الحي كيف وجد؟

يعتبر الإلٰهيّون ذلك دليلاً على وجود خالق فوق الطبيعة، يعني أن المبدأ القادر بقدرته العجيبة أوجد الحياة على الأرض. والظريف أن يقول داروين بصراحة في هذا المجال: إن الحياة وجدت بنفخة إلهيّة[1].

ومطهري ضمن قبوله بذاك البرهان، يشير إلى نقطة قرآنية ظريفة في نقده، فيقول: إن القرآن الكريم لم يستدل بهذا النحو في قضيّة الألوهية والتوحيد؛ أي إنه لمعرفة الله لم يُرجع البشر إلى وجود الحياة في الماضي، بل إنه يرى الحياة وتطوّرها بنحو مطلق، نتيجة مباشرة لإرادة الله، دون أن يميز بين ابتداء الحياة واستمرارها.

وفقاً لمنطق القرآن فإن الحياة ـ مطلقاً ـ فيض عالٍ وفوق عالم المادة ونشأت من أفق أعلى. هذا المنطق مبني على أنّ المادة الحسّيّة في ذاتها فاقدة للحياة ولا يمكن أن تتولد من فعل وانفعال وتحلل وتركيب المادة؛ لأنّ في الموجودات الحية خواص وآثار لا توجد في المادة الفاقدة للحياة. ومن خواص الحياة وآثارها: خاصية التطابق مع المحيط، وخاصية المحافظة على الذات، وخاصية التغذي والنمو والتكامل، وخاصية التغلب على الأحوال والأوضاع المحيطة وخاصية التنفس.

ومن هنا، يمكن إدراك أن الحياة قوة خاصة بذاتها وكمال بذاته وفعلية، بالإضافة إلى أنها توجد بظروف في المادة وتظهر منها آثار ونشاطات متنوّعة.

وباعتبار أن المعلول لا يمكن أن يفوق علته المفيضة للوجود، نفهم أن المادة لا يمكن أن تكون علّة لإيجاد الحياة. وبالضرورة فإن هناك موجوداً فوق عالم الطبيعة يتوفر على حياة وكمال أرقى، هو المفيض للحياة في عالم المادة[2].

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 13، ص 48 ـ 50.

(2) المصدر نفسه، ص 52 ـ 57 و 36 ـ 43.

ويلفت مطهري إلى نقطة ظريفة حول التفاوت بين رؤية القرآن ورؤية العلماء الإلٰهيّين في شأن الاستدلال المذكور. وهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف أعمق وهو أن العلماء الإلٰهيّين يعتمدون غالباً على الجانب السلبي للاستدلال على وجود الله؛ يعني أنهم عندما يواجهون مجهولاً لا يعرفون علته، يدخلون الله في المسألة وبذلك يحاولون حلّ الإشكال. وبتعبير آخر: إنهم عندما يجهلون العلة الطبيعيّة لظاهرة ما يقولون دون تأمّل: «إن هذا وُجِد بإرادة الله». وهذه الطائفة، كلما كثُرت مجهولاتهم في معرفة العلل الطبيعيّة للظواهر، كثرت أدلة توحيدهم، وكلما ازدادت معلوماتهم وقلّت مجهولاتهم، وقلّت أدلة توحيدهم. وبتعبير آخر، إنّ ما وراء الطبيعة عندهم بمنزلة مخزن لمجهولاتهم وهناك محل ومخزن للعلل المجهولة. ولهذا السبب فإن هؤلاء، يبحثون عن الله في خوارق العادات وغرائب الظواهر للعالم[1].

والظريف أن صدر المتألهين يشير إلى تلك النقطة اللطيفة، فيقول في المجلد الثامن من الأسفار وضمن هجومه الشديد على الفخر الرازي:

«وأعجب الأمور أن هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أصول الدين كإثبات قدرة الصانع أو إثبات النبوة والمعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطبائع التي أودعها الله فيها ـ ونفي الرابطة العقليّة بين الأشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات»[2].

أما منطق القرآن فليس كذلك. فالقرآن يرى أن نظام العالم

---

(1) المصدر نفسه، ص 55 ـ 57.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 158.

المشهود دليل على وجود الله، ونظام العالم وسننه التي لا تقبل التغير آية على وجود الله وبدلاً أن يأخذ الله دور العلل الطبيعيّة - في موارد الجهل بها - يصوّر العالم كله كتجلٍ لإرادة الله[1].

طريق العقل والفلسفة:

يشير مرتضى مطهري عند توضيحه للطريق العقلي والفلسفي إلى ثلاثة براهين: البرهان الأرسطي (برهان الحركة)، والسينوي (برهان الإمكان والوجوب) والبرهان الصدرائي (برهان الصديقين)[2].

ولما لم تُلحظ نقطة جديدة في البرهانين الأولين، نغض الطرف عن عرضهما. أما في خصوص برهان الصديقين، فنظراً لأهميته الكبيرة من جهة ولأن مطهري يعرضه بتقرير جديد من جهة أخرى، فمن المناسب عرضه بشيء من التفصيل.

برهان الصديقين

بالرغم من وجود العديد من الأدلة لإثبات وجود الله، فإن أتقن الأدلة من وجهة نظر الأستاذ مطهري هو برهان الصديقين المعروف. ولذلك البرهان تقريرات مختلفة يمكن أن نذكر منها: تقرير ابن سينا وتقرير ملّا صدرا، وتقرير ملّا هادي السبزواري وتقرير العلّامة الطباطبائي.

يقدّم مطهري تقريراً جديداً لبرهان الصديقين، ويعتقد أن هذا التقرير يطابق تقرير صدر المتألهين. ونظراً إلى أهميّة هذا الموضوع فمن المناسب أن ننقل تقريره للبرهان أولاً ثم نقوم بتحليله ودراسته.

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 13، ص 53 - 57.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص 962 - 963 و 986 - 988.

يقرر الأستاذ مطهري برهان الصديقين بذكر عدة أصول في تعليقته على «أصول الفلسفة» بالنحو الآتي:

1 ـ أصالة الوجود

2 ـ وحدة الوجود (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة) وبعبارة أخرى كون الوجود حقيقة مشككة.

3 ـ حقيقة الوجود لا تقبل العدم، فالموجود من حيث هو موجود لا يعدم أبداً، وحقيقة عدم الموجودات عبارة عن محدودية الوجودات الخاصة.

4 ـ حقيقة الوجود بما هو، وبقطع النظر عن أي حيثية تنضم إليه، تساوي الكمال والإطلاق والغنى والشدة، والفعلية والعظمة والجلال والنورية، أما النقص والتقيّد والفقر والضعف، والإمكان والصغر والمحدودية والتعيّن فكلها أعدام، والموجود من حيث اتصافه بهذه الصفات وجود محدود وتوأم مع العدم. إذاً كل تلك السمات تنشأ من العدم، وحقيقة الوجود تقف في مقابل العدم وما هو من شؤون العدم خارج عن حقيقة الوجود؛ أي إنّه منفي عن حقيقة الوجود ومسلوب عنها.

5 ـ طرو العدم وشؤونه، والنقص والضعف والمحدودية وغيرها ينشأ من المعلولية؛ أي إنّ الوجود إذا كان معلولاً وفي مرتبة متأخرة عن علته فهو ـ بالطبع ـ ذو مرتبة من النقص والضعف والمحدودية؛ لأنّ المعلول عين الربط والتعلق والإضافة إلى العلة، ولا يمكن أن يقع في مرتبة العلة. والمعلولية وكونه مفاضاً عين التأخر عن العلة وعين النقص والضعف والمحدودية.

والآن نقول: إنّ حقيقة الوجود موجودة، بمعنى أنها عين

الموجودية ويستحيل عليها العدم، ثم إنّ حقيقة الوجود في ذاتها؛ أي في موجوديتها وواقعيتها ليست مشروطة بأي شرط، وليست مقيدة بأي قيد فالوجود بحكم كونه وجوداً موجود، وليس لوجوده مناط وملاك ما، وليس بفرض وجود آخر أيضاً؛ أي إن الوجود في ذاته ليس مشروطاً بشرط. ثم إن الكمال والعظمة والشدة والاستغناء، والجلال والكبرياء والفعلية والإطلاق، هذه الصفات التي تقف مقابل النقص والصغر والإمكان والمحدودية والحاجة، تنبعث جميعها من الوجود؛ أي ليس هناك حقيقة غير الوجود؛ إذاً فالوجود في ذاته يساوي اللامشروطية بشيء آخر، أي يساوي الوجوب الذاتي الأزلي ويساوي أيضاً الكمال والعظمة والشدة والفعلية.

نستنتج مما تقدم، أن حقيقة الوجود في ذاتها ومع قطع النظر عن أيّ تعيّن يلحقها من الخارج، أنها تساوي الذات الأزلية للحق، إذاً أصالة الوجود تقودنا مباشرة إلى ذات الحق لا إلى شيء آخر، وما سوى الحق ليس سوى أفعاله وآثاره وظهوراته وتجلياته، ومن ثم لا بدّ من إثباتها بدليل آخر[1].

نقد وتحليل

ويبدو أن هذا التقرير لبرهان الصديقين مخدوش وغير تام؛ لأن:

ما يُقال إنّ حقيقة الوجود بقطع النظر عن كل حيث وجهة تُضم إليها تساوي... ماذا يعني؟ ربما يكون المراد أنه إذا قصرنا الذهن والعقل على أصل الوجود، ولم ننظر إلى غيره ـ العدم والماهيّة ـ سنرى الوجود وشؤونه؛ أي الجمال والكمال ولا نرى العدم وشؤونه؛ أي الضعف والنقص والمحدودية. وعبارة مطهري في كتاب «الدوافع نحو المادّية» تشير إلى ذلك المعنى. فقد جاء هناك: «بناءً

(1) المصدر نفسه، ص 988 ـ 989.

على أصالة الوجود، إذا قصرنا نظر العقل على حقيقة الوجود، عندها سنرى الغنى والاستغناء والأولوية»[1].

فإذا كان هذا هو المراد، فمن الواضح عدم تماميته لإثبات وجود الله؛ لأنه من الطبيعي أننا إذا نظرنا إلى الوجود فسوف لن نرى العدم وشؤونه؛ لكن هذا لا يثبت أنه يوجد خارج الذهن والعقل، موجود صرف وعار عن الضعف والمحدودية والنقص. وبعبارة أخرى: إنه بالفرض والتصور لا يمكن الانتقال إلى الواقعية والخارج. وهذا البيان كأنه يريد أننا ننتقل من تصور وجود الصرف والمطلق إلى التصديق بوجوده في الخارج وهذا غير معقول قطعاً.

وربما يكون مراد الأستاذ مطهري أمراً آخر وهو أن: حقيقة الوجود في عالم الخارج، بحد ذاتها تقتضي الكمال والإطلاق وعدم المحدودية. وبتعبير آخر فإن حقيقة الوجود في الخارج لا تجتمع مع الضعف والمحدودية والنقص. وإذا كان هذا هو مراده فهو أيضاً باطل ومخدوش؛ لأن هذا المدعى بغضّ النظر عن عدم ثبوته في الدليل المذكور، فهو مدعى باطل. لأنّ لازم هذا الكلام أن وجود الموجود المحدود والفقير والضعيف في الخارج محال، وليس الأمر كذلك. فضلاً عن ذلك، فإن هذا المدعى يتنافى مع المبدأ الثاني «وحدة حقيقة الوجود في عين كثرته»؛ لأنه في ضوء هذا الأصل فإن لكل مراتب الوجود المختلفة شدة وضعفاً، تتحد وتشترك في أصل حقيقة الوجود. بناء على ذلك، فكما إن المرتبة الكاملة من الوجود تحظى بالوجود، فإن المرتبة الناقصة والضعيفة منه لها نصيب من الوجود أيضاً.

وربما كان مراده أن الحقيقة المرسلة والمطلقة للوجود تساوي

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 499.

الغنى وعدم الحاجة والإطلاق. وإذا كان مراده ذلك، فنسأل ما هو المراد بالحقيقة المرسلة والمطلقة للوجود؟ هل المرسلة والمطلقة في الذهن، أو المرسلة والمطلقة في الخارج؟ فإذا كان المراد المطلق والمرسل في الذهن، فلا يمكن الانتقال منها إلى الخارج؛ أي لا يمكن أن نستنتج من تصور وجود المطلق والمرسل، وجوده في الخارج. وإذا كان المراد المرسل والمطلق في الخارج والمقصود بالإرسال والإطلاق تجردها عن أي قيد ومحدودية وشرط، فستكون القضيّة المذكورة تكرارية (توتولوجية). بهذا الشكل: الحقيقة المطلقة وغير المحدودة ولا المقيدة للوجود في الخارج، مطلقة وغير محدودة ولا مقيدة. ونعلم أنّ القضيّة التكرارية وإن كانت صادقة، فإنها لا تتكفل إثبات موضوعها في الخارج؛ كما لو قلنا: الإنسان الكاتب في الخارج، إنسان كاتب.

وتوجد في طيات كلام مطهري نقاط يمكن اعتبارها دليلاً للمدعى المتقدم. ومن المناسب أن نتناولها بالنقد والتحليل:

أ ـ فهو يقول: «حقيقة الوجود، هي النقطة المقابلة للعدم وما هو من شؤون العدم (أي الضعف والمحدودية) خارج عن حقيقة الوجود؛ أي إنّه منتف عن حقيقة الوجود ومسلوب عنها». وبعبارة أخرى: فإن الوجود والعدم متناقضان؛ وستكون شؤونهما متناقضة أيضاً. وبناءً على ذلك، فحقيقة الوجود لا يمكن أن تقبل العدم وصفاته، أي النقص والضعف والفقر والحاجة والمحدودية.

التحليل والنقد: بالرغم من تناقض الوجود والعدم، إلا أن شرط التناقض هو الوحدة في الأمور الثمانية أو التسعة. فالوجود من حيث إنّه موجود، ومع حفظ كل الوحدات سوف لن يقبل العدم. وهكذا أمر لا يثبت أن الوجود ليس فيه حدّ وقيد عدمي ونقص وضعف.

فالموجود المحدود من حيثة واحدة وجهة يتصف بالوجود، ومن جهة أخرى يتصف بالعدم. وأفضل شاهد على ذلك، وجود الموجودات اللامحدودة والكثيرة في عالم الخارج.

ب ـ الدليل الآخر الذي يستفاد من كلامه: لما كان المعلول عين الربط والتعلق والإضافة إلى العلة، فالمعلولية ستكون مقترنة بالنقص والضعف والمحدودية. وبناءً على ذلك، كلما شاهدنا ضعفاً ونقصاً ومحدودية، فهي ناشئة من المعلولية ولا علاقة بضعفها ونقصها بحقيقة الوجود. وعلى هذا الأساس، فإن حقيقة الوجود تقتضي الكمال والإطلاق.

نقد وتحليل: وهذا البيان مخدوش أيضاً؛ لأن ما يثبت بهذا البيان هو أنّ كل معلول فيه ضعف ونقص وفقر ومحدودية؛ لكنه لا يثبت أنه «كلما كان هناك ضعف ومحدودية، فهي ناشئة من المعلولية». وبتعبير آخر: وإن ثبت أن وجود كل معلول محدود وناقص وضعيف، لكن لا يثبت أن كل موجود محدود وناقص فهو معلول. ولهذا السبب، بعد أن يثبت الحكماء واجب الوجود وعلة العلل، يثبتون بشكل منفصل كماله المطلق ولا محدوديته، أي إنّ مجرد عدم إمكانه ومعلوليته لا تكفي لإثبات كماله المطلق.

ثم ما المقصود بحقيقة الوجود؟ إذا كان المقصود بها «الوجود الخارجي» فالمعلول ذو الوجود المحدود الناقص له حظ من الوجود الخارجي، ولا فرق بين المحدود واللامحدود من هذه الجهة. وإذا كان المقصود حقيقة الوجود المطلقة والمرسلة ـ أي الوجود المجرد من القيد والحد ـ فإن أصل وجودها في الخارج لم يثبت لحد الآن.

والظريف أن الأستاذ مطهري نفسه يعترف في موضع آخر بصراحة بأن الاتصاف بحقيقة الوجود في الموجود الغني الكامل والموجود المحتاج والناقص على حدّ سواء. ونص عبارته:

«كما إن الغنى عن العلة ليس بخارج عن حقيقة الوجود، كذلك الحاجة أيضاً ليست خارجة عن حقيقة الوجود، وكما إن الكمال ليس خارجاً عن حقيقة الوجود بل مساوياً للوجود، كذلك النقص ليس خارجاً عن حقيقة الوجود. تلك هي حقيقة الوجود التي تقبل في داخلها الكمال والنقص والاستغناء والفقر، والغنى والحاجة، والشدة والضعف، والوجوب والإمكان واللامحدودية والمحدودية، بل إنه عينها كلها»[1].

وكما أشرنا من قبل، فإن معنى كون حقيقة الوجود ذات مراتب تشكيكيّة هو هذا المعنى؛ لأنّ معناه أن كل موجودات هذا العالم ـ بكل مراتب الشدة والضعف والفقر والغنى التي لها ـ ذات وحدة واشتراك في أصل حقيقة الوجود.

ب ـ «حقيقة الوجود في ذاتها، أي في موجوديتها وواقعيتها، ليست مشروطة بأي شرط ولا مقيدة بقيد. الوجود موجود؛ لأنه وجود، لا بملاك آخر ومناط آخر، ولا بفرض وجود شيء آخر؛ أي إنّ الوجود في ذاته ليس مشروطاً بشرط»[2]

نقد وتحليل: يبدو أن مراد الأستاذ مطهري من تلك العبارة أن اتصاف الوجود بالوجود بالموجودية، من نوع الضرورة الأزلية. وتوضيح ذلك، أن الضرورة ـ كما ذكر المناطقة ـ على ثلاثة أنواع[3]:

1 ـ **الضرورة الوصفية**: وهي عبارة عن أن المحمول ضروري للموضوع لا بنحو مطلق، بل حينما يكون الموضوع متصفاً

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 508.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 989.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 548 ـ 550.

بصفة وحال خاص. كأن نقول مثلاً: إن الكاتب متحرك الأصابع بالضرورة، حينما يكون كاتباً، أو ضرورة الحركة للجسم إذا أثّرت عليه قوة خارجيّة ولم يوجد ما يمنعها.

2 ـ **الضرورة الذاتية**: عبارة عن أن المحمول ضروري للموضوع بدون أي شرط ووصف خارجي. إذاً ما دامت ذات الموضوع محفوظة وباقية فالمحمول ضروري لها. بناءً على ذلك، الشرط الوحيد هنا هو وجود الموضوع وبقاؤه. كأن نقول إن الجسم متحيز، أو الإنسان حيوان، أو المثلث له ثلاث زوايا. والفرق بين هذه الضرورة والضرورة السابقة (الوصفية) في أن الضرورة الوصفية يشترط فيها الإتصاف بوصف خارجيّ بالإضافة إلى بقاء الموضوع أيضاً، لكن في الضرورة الذاتيّة يكفي وجود الموضوع.

3 ـ **الضرورة الأزلية**: وهي عبارة عن ضرورة المحمول للموضوع بدون أي قيد أو شرط. وفي هذا النوع من الضرورة فإن المحمول ثابت وضروري للموضوع، بدون أي قيد وواسطة أعم من الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض (وبتعبير آخر: بدون حيثية تقييدية وتعليلية). ولما كانت القضيّة «الوجود موجود» من نوع الضرورة الأزلية، يثبت أن حقيقة الوجود عين الضرورة والغنى، وتتصف بالخارجيّة بدون أي قيد وشرط. وبعبارة أخرى: إن حقيقة الوجود هي واجب الوجود.

نقد وتحليل:

إذا كان المراد بالضرورة الأزلية أن المحمول ضروري للموضوع دون واسطة في العروض والحيثية التقييدية، فقضية «الوجود موجود» وإن اتصفت بالضرورة الأزلية، إلا أنها لا تدل على كون حقيقة الوجود واجبة؛ لأنّ واجب الوجود، هو الموجود الذي يكون

الوجود ضرورياً له بدون واسطة في العروض ولا واسطة في الثبوت. ومجرد عدم الواسطة في العروض لا تكفي لاعتبار الموجود واجب الوجود.

وإذا كان المراد بالضرورة الأزلية أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع دون أي واسطة سواء في العروض أو في الثبوت، فإن قضيّة «الوجود موجود» لا تتصف بالضرورة الأزلية بنحو مطلق؛ لأنّ «الوجود» كما يصدق على واجب الوجود بالذات، كذلك يصدق على ممكن الوجود بالذات. وحينئذ، إذا كان المقصود منه الوجود الواجب، فالقضية المذكورة تتصف بالضرورة الأزلية، لكن إذا كان المقصود منه وجود الممكن، فسوف لن تكون هذه القضيّة ضرورة أزلية. وعلى أيّ حال، فلا يمكن من خلال القضيّة السابقة أن نثبت وجود واجب الوجود بالذات في الخارج.

بناءً على ذلك، فالجملة التي تقول: «حقيقة الوجود في موجوديتها، ليست مشروطة بأي شرط ولا مقيدة بأي قيد...» لا يمكن القبول بها بنحو مطلق.

والملفت أن مطهري نفسه في موضع آخر، قال بصراحة إنّ الضرورة الأزلية بالمعنى المذكور هي الضرورة الذاتيّة بالمعنى الفلسفي (لا المنطقي) في مقابل الضرورة الغيرية. وفي الضرورة الغيرية وإن لم تكن في البين واسطة في العروض، أما الواسطة في الثبوت أي العلّة الخارجيّة فموجودة؛ والضرورة الذاتيّة إنما تصدق في مورد الموجود الذي لا توجد فيه علّة خارجيّة ويكون قائماً بذاته (مثل واجب الوجود بالذات)[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 551.

وهذا الأمر يدل على أنّ الموجودية ليست بنحو الضرورة الأزلية (الضرورة الذاتيّة الفلسفيّة) دائماً، بل هي كذلك في واجب الوجود بالذات لا غير.

4 ـ «حقيقة الوجود في عين كونها ذات مراتب ومظاهر مختلفة، ليست إلا حقيقة واحدة، ولا تقتضي الاحتياج والافتقار إلى شيء آخر على الإطلاق؛ لأنّ معنى الاحتياج والافتقار في الوجود أن يكون الوجود عين الاحتياج والفقر، وإذا كانت حقيقة الوجود عين الفقر والاحتياج، لزم أن يكون متعلقاً بحقيقة غير ذاته، والحال أنه لا يُتصور غير للوجود. وغير الوجود هو العدم والماهيّة التي تفرض هي اعتبارية وأخت العدم. إذاً حقيقة الوجود من حيث إنّها حقيقة الوجود تقتضي الاستقلال والغنى وعدم الحاجة إلى غيرها، والإطلاق واللامحدودية؛ أي تستلزم أن لا يكون للعدم سبيل إليها بأي وجه...»[1].

وخلاصة استدلال مطهري هذا أنه لما كانت حقيقة الوجود واحدة في جميع مراتبها، وليس وراء تلك الحقيقة الواحدة شيء آخر؛ لأنّ الآخر إما العدم أو الماهيّة ولا وجود خارجيّ لهما. فتكون حقيقة الوجود قائمة بذاتها ومستقلة وغير محتاجة بالضرورة.

نقد وتحليل:

وهذا البيان وإن أثبت أن حقيقة الوجود لا تستند إلى غيرها، لأن ليس هنا أي غير حتى تستند إليه، إلّا أن ذلك لا يثبت إطلاقاً أن وجودات العالم ـ بما فيها من الكثرة الطولية والعرضية ـ قائمة

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 498 ـ 499.

بذاتها ومستغنية عن العلة، ومعلوم أن كل موجودات العالم مشتركة في أصل حقيقة الوجود.

فضلاً عن ذلك، فما هو موجود في الخارج، وجودات خاصة وعينيات خارجيّة وهي إما مجردّة أو مادّية، وإما جوهر أو عرض، وإما ممكن الوجود أو واجب الوجود، وإما علّة أو معلول. وبعيداً عن هذا، فما يعرف بحقيقة الوجود الواحدة المرسلة، إنما توجد في الذهن لا الخارج.

يقول الأستاذ مصباح اليزدي في هذا الشأن:

قد يدعى أحياناً أن الوجود له طبيعة وحقيقة واحدة مرسلة تشمل كل الموجودات الخاصة، بينما هذه الذهنيّة ناشئة من قياس الوجود وشؤونه على الماهيّة وأحكامها؛ أي يظن أن الوجود - كالماهيّة - حقيقة كلية ويمكن البحث عن أحكامها بغض النظر عن الوجودات الخاصة، ولا شكّ في أن هكذا توهم ناشئ من رسوبات أصالة الماهيّة في الأذهان[1].

مضافاً إلى كل ذلك، فالاستدلال المذكور على فرض تمامه لا يثبت أكثر من أن حقيقة الوجود لا تحتاج إلى علّة وراءها؛ فهي قائمة بذاتها، أما إثبات الإطلاق واللاحدّية وإطلاقها من كل حد وضعف ونقص، فلا يثبت بذلك البرهان.

نقطة مهمة

والنقطة التي يلزم التذكير بها في ختام هذا البحث، أن الشهيد مطهري طرح في هوامشه على أصول الفلسفة بحثاً حول خصائص

---

(1) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص4.

برهان الصديقين. وخلاصة كلامه أنه في برهان الصديقين لا يستعان بأي واسطة لإثبات وجود الله وصفاته، وإنما نصل في ذلك البرهان إلى وجود الله مباشرة. ويأتي ببعض الآيات القرآنية كمؤيدات لهذا البرهان، من قبيل: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[1]، ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[3]، ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[4]، ثم يستفيد من مجموع الآيات أن الله لكونه عين الظهور والوضوح ويرجع سبب خفائه إلى شدة ظهوره، فإنه دلّ على ذاته بدون توسط شيء آخر، ويظهر من سياق مجموع كلامه أن برهان الصديقين يتوافر على هكذا ميزات.

ويبدو أن هذا الكلام مخدوش وغير تام أيضاً؛ **أولاً**: لأنّ في كل برهان مكون من صغرى وكبرى، يحتاج إلى حد وسط، وهو الواسطة لإثبات الأكبر إلى الأصغر، سواء كانت واسطة في الثبوت أيضاً أو لم يكن. وبتعبير آخر، فإن حصول العلم بالنتيجة (حمل الأكبر على الأصغر) التي كانت مجهولة، لا يتحقق إلا بتوسط الحد الأوسط. ولهذا السبب، فلا بدّ من أن يكون الحد الأوسط غير الأصغر والأكبر وأيضاً غير ثبوت الأكبر للأصغر. إذاً فلا بدّ في أي برهان للحصول على نتيجة من الاستعانة بـ «واسطة». فتوقع إثبات وجود الله بدون الاستعانة بـ «واسطة» توقع غير معقول. نعم، يمكن أن لا تكون هذه الواسطة مخلوقاً من المخلوقات أو خصوصية لأحد

---

(1) سورة الحديد: الآية 3.

(2) سورة النور: الآية 35.

(3) سورة البقرة: الآية 115.

(4) سورة آل عمران: الآية 18.

المخلوقات، كما في حالة برهان النظم والحركة والحدوث. لكن ذلك لا يعني نفي الواسطة وإثبات ذات الحق من خلال نفس ذات الحق.

ثانياً: إن تلك الآيات الكريمة وآيات أخرى مشابهة لا علاقة لها ببرهان الصديقين وإثبات وجود الله، بل إنها ناظرة إلى مسألة ظهور الله تعالى ووجوده وحضوره في كل مكان، وأيضاً إحاطته الوجودية واستغنائه عن الدليل والبرهان. والحقيقة أنه ـ كما صرّح بعض الأعلام ـ إذا كانت من ميزة الأولياء والصديقين أنهم يعرفون الله بالله ـ لا بشيء آخر ـ وهذه المعرفة إنما هي معرفة شهودية وحضورية ـ لا معرفة حصولية واستدلالية ـ . وقد برهن في محله أن لكل الناس في أعماق فطرتهم معرفة بالله سبحانه، وما يجب على الإنسان هو أن ينمي تلك المعرفة ويبرزها من خلال العبادات والرياضات الشرعيّة والانقطاع عن التعلقات الدنيوية، وبالتدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية[1]. وقد وردت في المناجات الشعبانية فقرات تدل على هذا المعنى:

«إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة فتصير أرواحنا معلقة بعزِّ قدسك».

ج ـ أدلة التوحيد

ذكر الشهيد مطهري في مؤلّفاته المختلفة العديد من الأدلة لإثبات التوحيد عن طريق العقل. وسنقوم هنا بطرحها ودراستها:

---

(1) انظر: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 410 ـ 411.

لا طريق إلى الكثرة في اللامحدود. الله تعالى وجود غير محدود وحقيقة مطلقة، وهو محيط بكل الأشياء ولا يخلو منه زمان أو مكان. فإذن من المحال أن يكون له مثل وشبيه، بل لا يمكن فرض المثل والشبيه له تعالى. وكما إنه إذا كان لدينا عالم غير محدود فيكون الحديث عن وجود عالم آخر فرض غير معقول؛ لأنّ ذلك العالم المفترض سيكون إما نفس هذا العالم وإما جزءاً منه[1].

وربما قيل إن قياس الله بالعالم قياس مع الفارق؛ لأنّ في العالم يطرح مسألة الأبعاد، وبسبب استحالة تداخل الأبعاد والأجسام لا يمكن القبول بتداخل جسمين أو بعدين في محل واحد، سواء كانا محدودين أو غير محدودين. إلّا أن هذا الدليل لا يصدق في مورد الله؛ لأنه موجود مجرد وغير مادّي ومستغنٍ عن المكان. والسؤال: ما هو الإشكال في أن يكون لدينا موجودان مجردان في عرض بعضهما، سواء كانا محدودين أو غير محدودين؟ ما المحذور أن يوجد موجودان كاملان كمالاً مطلقاً في عرض بعضهما؟

وربما قيل في الجواب إنّ لازم ذلك القول هو التعدد والتغاير؛ لأنه إذا لم تكن هناك جهة غيرية وامتياز، فسوف لن يكون هناك تعدد. وبناء على ذلك، لا بد من أن يكون أحدهما واجداً لكمال غير موجود في الآخر، وبالضرورة لا يمكن أن يكون الكامل المطلق محدوداً[2].

وربما أُشكل على هذا البرهان، بأنه ما الضير أن يكون كل منهما واجداً للكمالات بنحو مطلق، ويكون تمايزهما وتغايرهما

(1) **مرتضى مطهري، مجموعه آثار**، ج 6، ص 1018 ـ 1019.؛ وج 2، ص 93.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص 428.

بتشخصهما؟ أي نظراً لكون تشخص كل شيء بوجوده، وأن واجبي الوجود متمايزان بوجودهما، فسيكون لهما تشخصان بالضرورة.

يجيب الأستاذ مصباح اليزدي عن هذا الإشكال بأن لازم التعدد والتغاير أن يكون كل منهما مستقلاً ومستغنياً عن الآخر. وبتعبير آخر أن تكون كمالات كل منهما مستقلة عن الآخر. ولازم ذلك أن كلاً منهما يكون فاقداً لكمالات الآخر؛ أي إنّ عين كمالات كل منهما ليست موجودة في الآخر. وبتعبير أوضح أيضاً، فإن لازم ذلك الفرض، أن تكون هناك كمالات خارجيّة لا تكون مأخوذة من العلّة المفروضة. وهذا يعني تحديداً وتقييداً في وجود الكمال والذي لا ينسجم مع فرض إطلاق وعدم محدودية وإحاطة الله[1]. ويبدو أن هذا البيان تام ومتقن وهو المراد من قبل الشهيد مطهري، لأنه بصراحة يلفت إلى أن تعدد الإله، لا ينسجم مع إطلاقه وإحاطته.

الدليل الثاني ومناقشته

إن وجود الله وجود صرف ولا سبيل للتعدد في الوجود الصرف؛ لأنّ التعدد والتكثّر إنما يحدث في شيء ما إذا خرج من الصرافة بقيود وضمائم. فالماء مثلاً، إنما يتعدد ويتكثّر إذا ضمّ إليه قيد زمان أو مكان أو لون خاص وغيره وعندها يخرج من الإطلاق والصرافة[2].

والنقطة التي يجب ذكرها في نقد هذا الكلام أن الصرافة والإطلاق بالمعنى المذكور إنما تصدق في المفاهيم والماهيّات لا في الوجود الخارجي؛ لأنّ ضمّ الضمائم وعروض العوارض، إنما

---

(1) مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 92؛ مصباح اليزدي، آموزش فلسفه [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 2، الدرس 63، ص 349.

(2) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 1017 ـ 1018.

يصدق في الماهيّات وفي مورد الماهيّات. وإذا جردنا الماهيّة من كافة العوارض اللازمة والمفارقة نصل إلى الصرافة والإطلاق. ونعلم أنّ موطن الماهيّة الصرفة هو الذهن فقط، وليس لها وجود في خارجه.

بناء على ذلك، فإن الصرافة في مورد وجود الله تعالى لا بد من أن تؤخذ بمعنى آخر، وهو أن وجود الله تعالى مطلق من كل قيد وحدّ ماهوي، ومرجع ذلك إلى أن الوجود العيني لله بنحو بحيث لا يمكن للعقل أن ينتزع منه أي مفهوم عدمي وماهوي. وبتعبير أوضح، إن وجود الله غير محدود. وبناء عليه، فإن صرافة الوجود، وإن كانت من حيث المفهوم غير لا محدودية الوجود، لكنهما متلازمتان[1].

وعلى هذا الأساس نقول إنه لو قلنا بوجود واجبين بالذات، كما فرضنا، فإن كلاً منهما لا بدّ أن يكون فاقداً لكمالات الآخر العينيّة، ولازم ذلك، أن وجود كل منهما يتصف بعدم كمالات الآخر، وهذا يتنافى مع كونه صرف الوجود.

والنقطة الأخرى المهمة حول هذين البرهانين المتقدمين، أنهما مبنيان على فرض مسبق على هذا البرهان، وهو عدم محدودية الله أو كونه صرف الوجود. بناء على ذلك فلا بدّ من إثبات هذين الأمرين. ومحاولة إثبات أنهما على خلاف ما يبدو للذهن أول وهلة، ليس بالأمر السهل. وطبعاً لا مجال هنا لدراسة ونقد البراهين التي أقيمت على ذلك المدعى.

---

(1) مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 91.

الدليل الثالث ومناقشته

ويسمى هذا البرهان المعروف بـ «برهان التمانع»، وهو يبتني ثلاثة أصول:

1 ـ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات. وبناء على ذلك، فإن كافة صفات الله من قبيل العلم والقدرة والفيضية والخلق ثابتة له بالوجوب لا بالإمكان. وعلى ذلك الأساس، من المحال أن يكون هناك موجود له استعداد ولا يفاض الوجود عليه.

2 ـ حيثية الوجود المعلول وحيثية انتسابه إلى العلة الإيجادية واحدة. وبحسب تعبير صدر المتألهين، وجود المعلول هو عين الربط والانتساب إلى العلة.

3 ـ الترجيح بلا مرجح محال.

فالنتيجة: إذا كان يوجد واجبان، فكل موجود يمكن أن يوجد لا بدّ أن يفاض وجوده ويوجد من قبل كلا الواجبين، ونظراً لكون الإيجاد هو عين الوجود، فاللازم لهاتين الإفاضتين والإيجادين، أن يوجد وجودان. فإذاً بدلاً من أن يكون هناك وجود واحد، يتحقق وجودان، ونظراً لكون كل واحد من هذين الموجودين ـ اللذين يمكن وجودهما ـ لا بدّ أن يفاض من كل واحد من الواجبين، فلازم ذلك أنه بدلاً من وجود هذين الموجودين، توجد أربعة موجودات. ويستمر هذا الكلام لا إلى نهاية، ونتيجة ذلك أنه بدلاً من موجود واحد تحصل موجودات غير متناهية من سنخ واحد. ولما كان ذلك محال، فيلزم ـ بالضرورة ـ من تعدد الواجب أن لا يوجد أي موجود ويكون العالم عدماً[1].

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 1019 ـ 1022؛ وج 2، ص 94.

ويرى الشهيد مطهري أن التفسير الصحيح لآية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] هو هذا التقرير. ويرى أن التفسير المشهور للآية الذي يقول إنّ لازم تعدد الآلهة حصول التزاحم والتمانع ونتيجته تلاشي وفساد نظام العالم، تفسيراً سطحياً؛ لأنّ الفرض أن كل الآلهة حكماء وعالمون، ونظراً لكون مقتضى الحكمة والمصلحة شيئاً واحداً لا غير، فسوف لن يكون هناك مبرر لتزاحم إراداتهم[2].

ويبدو أن هذا البرهان بالتقرير المذكور لا يخلو من خدشة؛ لأن:

أولاً: الفرض أن المتوفر هو إمكان موجود واحد لا أكثر، وتحقق موجودين أو أكثر خلاف الفرض. ولما كان الوجود واحداً، فيقتضي إيجاداً واحداً، ولازمه أن لا يتحقق أكثر من واحد. ولما كانت حيثية الإيجاد هي حيثية الانتساب إلى العلة الإيجادية، فلا بد من الانتساب إلى إحدى العلتين وهذا ترجيح بلا مرجح، ولازمه أن لا يتحقق وجود ولا ايجاد.

ثانياً: على فرض أن كون الواجب مفيضاً تاماً، يقتضي وجودين، فأيضاً لا مبرر للانتقال إلى مرتبة أعلى ونتوقع وجود موجودات أخرى، لأنّ الفرض أن الإمكان لموجود واحد، وأن القبول بموجود نتيجة الضرورة؛ يعني لكون كل واحد منهما مفيضاً تاماً وله إفاضة مستقلة، وبعبارة أوضح؛ تحقق موجودين، لم يكن بسبب توفر إمكان موجودين (لأن الفرض إمكان تحقق موجود واحد) بل فقط بدليل قيام كل منهما بالإفاضة والايجاد.

ثالثاً: على فرض صحة البرهان المذكور (برهان التمانع) فالآية

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 1019 ـ 10223؛ و ج2، ص 94.

المذكورة ليست ناظرة إلى هكذا برهان، لأنّ ما جاء في الآية المتقدمة أن تعدد الإلهة يستلزم فساد السموات والأرض، لا عدمهما أو عدم وجودهما أصلاً، وبين الاثنين تفاوت كبير.

فضلاً عن ذلك، فإن تلك الآية، ليست بصدد نفي تعدد واجب الوجود بالذات، لأنّ مشركي العرب لم يكونوا قائلين بتعدد واجب الوجود. بل كانوا يعتقدون بوحدة واجب الوجود وخالق الكون (كما تدل على ذلك الآيات (9) و(87) من سورة الزخرف)، لكنهم كانوا يعتقدون بتعدد الأرباب، أي إنّ اعتقادهم أن الله تعالى فوّض تدبير الأجزاء المختلفة من العالم إلى الآلهة والأرباب المختلفة وتقوم تلك الآلهة بتدبير ما يخصها بصورة مستقلة.

بالإضافة إلى ذلك، فعلى فرض أننا فسرنا تلك الآية بهذا الوجه (وفقاً لبرهان التمانع) واعتبرنا التفسير المعروف عامياً، فماذا نصنع بالآية الأخرى التي تقول: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾[1] والتي لا تدل ـ حتماً ـ على برهان التمانع المذكور سابقاً وتؤيد ـ بحسب الظاهر ـ هذا التفسير المعروف؟

والذي يبدو أن المقصود بالآية المبحوثة: أنه لو كان هناك أرباب متفرقون يدبرون أجزاء العالم المختلفة، بحيث يكونون مستقلين في تدبيرهم ـ لأنّ الرب يقال لمن يدبر شؤون مربوبه بالاستقلال ـ ولا يقبل كل منهما التأثر والانفعال بالآخر ولا علاقة لأيّهما بالآخر، فلا يمكن قطعاً أن نشاهد نظاماً واحداً متناسقاً ومتآلفاً، بينما هويّة العالم الفعلي، هي بوحدته وتناسقه العام ويستلزم رفعها حذف هذا النظام، وتبديله بنظام غير متناسق ولا متوازن،

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 91.

وهذا لا يعني سوى زوال العالم واضمحلاله. والشاهد على ذلك التفسير هو الآية (91) من سورة المؤمنون. فقد جاء فيها أن اللازم من تعدد الآلهة اختلافها في تدبير وإدارة ما تحت سلطانها؛ لأنّ كلّاً منها سيكون له التدبير والإدارة المستقلة لما في مجال حاكميته.

ويبدو أننا بذلك التفسير لا نحتاج إلى توجيه العلّامة الطباطبائي في الميزان أيضاً. فقد قال ـ لتبرير تزاحم الآلهة المختلفة ـ: لما كانت الآلهة مختلفة بالذات فستكون مختلفة بالضرورة من حيث الأفعال والآثار والتدبير أيضاً. وتبعاً لذلك يواجه العلّامة الطباطبائي بإشكال مفاده: ما الضرورة لفرض الاختلاف في التدبير، بينما تتصف جميعها حسب الفرض بالعلم والحكمة؟ ما هو المحذور لو قلنا إنهم يديرون العالم بالتعقل ووفقاً للمصلحة ويتجنبون الاختلاف في ما بينهم؟

ثم يجيب: إن هذا غير معقول، فإن معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوانين العقليّة الحافظة لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقليّة مأخوذة من الحقائق الخارجيّة والنظام الجاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا التعقليّة تابعة للقوانين العقليّة وهي تابعة للنظام الخارجيّ؛ لكن الرب المدبر للكون فعله نفس النظام الخارجيّ المتبوع للقوانين العقليّة، فمن المحال أن يكون فعله تابعا للقوانين العقليّة وهو متبوع[1].

وعلى أي حال، فبغضّ النظر عن صحة هذا التوجيه أو سقمه، لسنا بحاجة إليه، لأنّ الآية ـ والله أعلم ـ في صدد بيان أن لازم تعدد الأرباب المدبرة المستقلة والمختارة في عملها، والتي تدير ما

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 14، ص 291 ـ 292.

تحت سلطانها بانفراد واستقلال، انفصال وتقطع أجزاء العالم عن بعضها. وحينئذٍ فوحدة التدبير تلك والوحدة في الإدارة والترابط العام المشهود في العالم، لم تكن موجودة، وهذا النفي يعني نفي النظام الفعلي للعالم وفساده.

والطريف أن العلّامة الطباطبائي يقدم تفسيراً للآية (91) من سورة المؤمنون هو نفس التفسير الذي ذكرناه للآية (23) من سورة الأنبياء[1].

الدليل الرابع ومناقشته

إن لازم الاثنينية في واجب الوجود أن يكون بينهما ما به الامتياز. فإذاً يوجد بين الواجبين أمر ثالث (ما به الامتياز). هذا الأمر الثالث لا بد من أن يكون واجباً لا ممكناً؛ لأنه لا معنى لأن يكون ما به الامتياز بين واجبين أمراً ممكناً، فسيكون ثلاثة واجبات بدل الواجبين.

والآن نقول إنه لا بد من وجود اثنين مما به الامتياز بين ثلاث واجبات أيضاً لكي يكون بينهما تمايز. فسيكون لدينا خمسة واجب الوجود بدلاً من ثلاثة، ونظراً لاستمرار ذلك إلى ما لا نهاية يلزم أن يكون لدينا ما لا نهاية من واجب الوجود بدلاً من واجبي الوجود، وهذا غير معقول[2].

ويبدو أن هذا البرهان لا يخلو من خدشة؛ لأنه وكما تقدم، فإن الوجود مساوق للتشخص. ووجود واجبَي وجود يستلزم تشخصين، وهذا المقدار كاف لتصحيح الاثنينية ولا حاجة لوجود أمر ثالث

(1) المصدر نفسه، ج15، ص 65 ـ 67.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 1022 ـ 1023.

لإثبات ما به الامتياز. فضلاً عن ذلك، لماذا يفرض ما به الامتياز خارج ذات هذين الواجبين لكي يعدّ شيئاً ثالثاً؟ ويمكن أن نعتبر ما به الامتياز عين ذات أو جزء ذات أحدهما. وحينئذ، يكون التفاوت بينهما بأمر ذاتي. والطريف أن الأستاذ مطهري _ وتبعاً لصدر المتألهين في شرح أصول الكافي _ يفسر حديث «الفرجة» المعروف بهذا النحو، بينما لا يخلو هذا التفسير - بغضّ النظر عن كونه مخدوشاً - عن بعد عن الرواية.

في حديث الفرجة يقول الإمام الصادق (ع): «فإن قلت: إنهما اثنان، لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة. فلما رأينا الخلق منتظما، والفلك جاريا، والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبر واحد. ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهم فرجة فيكونون خمسة ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة»[1].

إن سبب عدم انسجام هذا التفسير مع الرواية هو: **أولاً**: إن استعمال تعبير «الفرجة» الذي يعني الفاصل بين شيئين، بمعنى ما به الامتياز بين شيئين، خلاف الظاهر. **ثانياً**: ظاهر الرواية أن الفرجة أمر ثالث غير الواجبين، بينما لا معنى لأن يكون ما به الامتياز بين شيئين، شيئاً منفصلاً عنهما.

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم، الحديث 5، ص 81.

إن العالم واحد حقيقي وشخصي، وعلى أساس قاعدة أن «الواحد لا يصدر عن إلا الواحد» تثبت وحدة الله ووحدانيته بصفته العلة الموجدة له.

والتوضيح الذي يعرضه الأستاذ مطهري حول الوحدة الشخصيّة للعالم هو أنّ ترابط أجزاء العالم أعمق من ترابط أجزاء الآلة، ومن صنف ارتباط أعضاء الجسد الواحد؛ أي إنّ هناك حياة واحدة وجهة واحدة تحكم العالم. مجموع العالم واحد شخصي بالضبط مثل الإنسان؛ إذ مع تعدد أعضائه وأجزائه الكثيرة البالغة مليارات الخلايا وكل خلية مكونة من أجزاء مختلفة وكل جزء مؤلّف من ذرات مختلفة، لها شخصيّة واحدة وروح واحدة، ولا تعدد في الشخصيات والحياة والأرواح.

إن التوجيه الذي يقدمه مطهري لهذا الادعاء هو: أنه قد بُرهن في محله أن ارتباط أجزاء العالم لا يمكن تبريره من خلال الميكانيكا (اعتبار العالم ماكنة)، ولا يمكن قياس صنعة الله بصنعة البشر؛ كما لا يمكن القبول بالإرادات المخفية بصورة خارجة عن نظام. وكذلك ثبت في محله أن تدخّل إرادة الذات الباري مباشرة بدون وساطة شيء آخر غير معقول أيضاً. بناء على ذلك، إذا قبلنا بانتظام أجزاء العالم وتناسقها فلا سبيل لنا سوى القبول بالوحدة الطبيعيّة للعالم[1].

ومراد الأستاذ مطهري من البيان المتقدم أنه بالالتفات إلى أن ارتباط وتأثير وتأثر أجزاء العالم في بعضها، لا يمكن إنكاره علمياً،

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج6، ص 997 ـ 1000و 1016.

ونظراً لكون هذا الارتباط ليس من نوع الارتباط الميكانيكي الذي فيه جنبة صناعية، بل إن الارتباط بينها ارتباط ذاتي وتكويني، ومع ملاحظة أنه من وجهة نظر فلسفيّة، فإن تدخّل الله في هذا العالم ليس تدخّلاً مباشراً؛ أي إنّ الله لا يجبر كل واحدة من الظواهر على الفعل، ونستنتج أن إرادة الله وتدخّله في استعمال ظواهرها، يتم من خلال الوسائط في هذا العالم. وتلك الوسائط هي في الحقيقة بمنزلة الروح التي تدبر العالم. وبإثبات روح واحدة لكل تلك الظواهر تثبت الوحدة الشخصيّة للعالم وكونه كالجسم. ولهذا السبب يعبر الأستاذ مطهري عن تلك النظريّة في موضع آخر: «العالم، بمجموعه واحد حقيقي طبيعي، لكل العالم صورة واحدة ونفس واحدة وحياة واحدة»[1].

ويبدو أن الاستدلال المتقدم، يمكن الخدشة فيه إذا أريد منه إثبات الوحدة الشخصيّة للعالم؛ لأنه أولاً: كفاية علاقات العلّيّة والمعلولية لإثبات التأثير والتأثر بين ظواهر الكون والارتباط في ما بينها. ومن وجهة نظر الفلاسفة فإن تأثير ودور ظواهر العالم، من نوع الفاعل بالطبع؛ أي إنّ طبائعها بحيث إن مقتضى أفعالها وآثارها الخاصة ونظراً لخصائص الموجودات المادّية، فإن هذه الفواعل تؤثر وتتأثر في ما بينها والحاصل منها جميعاً النظام العجيب للعالم.

بناء على ذلك، فإن طبائع الظواهر المادّية خلقت بحيث إن مقتضى التأثير والتأثر والتفاعلات بحيث يكون حاصلها النظام العجيب للعالم. فلا حاجة للاعتقاد بالصورة الواحدة والنفس الواحدة والروح الواحدة لكل ظواهر العالم.

صحيح أن الله تعالى لا يدبر كل ظاهرة بنحو مباشر ومستقل،

---

(1) المصدر نفسه، ص 999.

إلّا أن ذلك لا يعني أن الله يخلق ويدبر طبائع ظواهر العالم من خلال واسطة في هذا العالم تسمّى النفس الواحدة لعالم الطبيعة. إن ما يعتقده الفلاسفة هو أنّ الله تعالى خلق عالم المادة بوساطة عالم العقل ثم عالم المثال، وبوساطة الطبائع والصور النوعية للأشياء، يفيض على الطبيعة ويدبرها ويعتبرون ذلك المقدار كافياً لخلق عالم المادة وتدبيره.

ثانياً: على فرض صحة الاستدلال وإثبات الصورة والنفس الواحدة لكافة ظواهر عالم الطبيعة، فإن اتصاف العالم بالوحدة المجازية اتصافاً مجازياً؛ لأنّ وصف الوحدة ـ في الحقيقة ـ صفة لتلك الصورة العليا التي تدبر العالم وبغضّ الطرف عنها فالحاكم على ظواهر العالم هو الكثرة لا الوحدة[1].

الدليل السادس ومناقشته

يستند الأستاذ مطهري إلى عبارة من كلام أمير المؤمنين علي (ع) في نهج البلاغة حول التوحيد ليقدم دليلاً على الوحدانية، والعبارة هي «لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وسُلْطانه وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ»[2].

وتقرير الدليل كالآتي: إن الوحي وإرسال الرسل وبعثة الأنبياء لهداية البشر، لازم للألوهية ووجوب الوجود؛ لأنه على أساس قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، فإن كل موجود له استعداد لتقبل الفيض، يلزم أن يفاض عليه من قبل الله تعالى. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يوجد إنسان مستعد

(1) لمزيد من التفصيل، أنظر: مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه** (=المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، ج 1، الدرس 21.

(2) **نهج البلاغة**، الكتاب رقم 31.

لتلقي الوحي، ولا يوحى إليه من قبل الله تعالى.

وعلى ضوء ذلك نقول: إذا كان هناك إله آخر، فسيكون له رسل حتماً وينزل الوحي منه إلى الأنبياء والرسل، ولما لم يحدث ذلك، حيث إن كل الرسل أخبروا عن إله واحد. إذاً لا يوجد إله غير الإله الأحد.

يعتقد الأستاذ مطهري أن هذا الدليل مبني على أصالة الوحي، أي إنّ الشخص الذي يقيم هكذا برهان لا بد أن يكون أدرك صدق وحقانية الوحي الموجود مئة بالمئة[1].

يُطرح إشكالان حول هذا البرهان، ولهذا السبب يطرح الأستاذ مطهري الإشكالين ويجيب عنهما. الإشكال الأول أن هذا الاستدلال في الحقيقة ليس برهاناً عقلياً، بل إنه استدلال تعبدي، لأنه استدل بنحو تعبدي بقول الأنبياء لإثبات التوحيد.

والجواب الذي يذكره الشهيد مطهري هو أنّ المسألة ليست كذلك؛ لأنّ النبوة والرسالة قد لوحظا في هذا البرهان باعتبارهما من ظواهر العالم، وقيل في البرهان إنّ إرسال الرسل وإنزال الوحي من لوازم وجوب وجود ذات الحق.

والإشكال الثاني بهذا النحو: صحيح أن إرسال الرسل وإنزال الوحي من لوازم وجوب وجود الله، لكن نظراً لكون الغرض منها هداية الناس، وبإرسال الرسل وإنزال الوحي من قبل أحد الآلهة يتحقق الغرض ولا تبقى حاجة لقيام غيره من الآلهة بذلك.

يجيب مطهري عن ذلك بأننا لم نستند في هذا الاستدلال على الغرض من إرسال الرسل وإنزال الوحي وهو هداية الناس، وإنما

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 6، ص 1025 ـ 1026.

اعتمدنا على إفاضة الوحي من قبل الله تعالى على من لديه قابلية استلام الوحي. بناءً على ذلك، من تكون لديه قابلية استقبال الوحي، فمن الضروري أن يفاض عليه الوحي من الآلهة المتعددين في حالة وجودهم[1].

والحقيقة أنّ هذا البرهان بهذا التقرير - وإن كان مستلهماً من كلام أمير المؤمنين علي (ع) - تقرير مبتكر ويعدّ إبداعاً في مجال إثبات وحدانية الله، إلا أنه في نفس الوقت لا يخلو من بعض الملاحظات الجديرة بالتأمّل.

واحدة من تلك الملاحظات: أن هذا التقرير يختلف عما جاء في نهج البلاغة. فقد استند تقرير الأستاذ مطهري - كما تقدم - إلى إفاضة الوحي على من له استعداد تقبله، بينما ظاهر ما جاء في نهج البلاغة أن مقتضى إلهيّة الله وملكه وسلطانه إرسال الأنبياء لحثّ الناس على طاعته وعبادته.

وهذا التفسير بالإضافة إلى انسجامه مع ظاهر عبارة نهج البلاغة لا يبقى معه مجال للإشكال الثاني المذكور، لأنّ ما هو مطروح هنا، حثّ الناس على عبادته وطاعته لا هدايتهم.

والنقطة الأخرى أنه على أساس هذا التقرير من الأستاذ مطهري، فإن ركن هذا البرهان هو قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات» بينما لا حاجة أصلاً في تقريرنا إلى هذه القاعدة. ولا تلحظ أي إشارة إلى هذه القاعدة في عبارة نهج البلاغة.

النقطة الثالثة أنه جاء في عبارة مطهري: «أن الشخص الذي يقيم

---

(1) المصدر نفسه، ص 1023 - 1025.

هكذا برهان لا بد أن يكون أدرك صدق وحقانية الوحي مئة بالمئة»، وهذا الكلام صحيح بالكامل حول تقرير مطهري الذي استند إلى استقبال الوحي بتملك الاستعداد لذلك، أما في تقريرنا للعبارة المذكورة، الذي يستند إلى إرسال الرسل ودعاة العباد إلى الطاعة والعبادة، فإنه لا يطرح إلى حد ما.

د ـ الأسئلة والشبهات حول الألوهيّة

إحدى مسلمات الأديان ولا سيما الدين الإسلامي أن الله خالق الكون والموجد للعالم. تلك القضيّة الدينيّة المسلّمة وقعت موضعاً للنقاش العقلي والعلمي. وقد ادُّعي أنّ تلك القضيّة الدينيّة، لا تنسجم مع العلم والعقل من عدة جهات. ونحن سنشير هنا إلى بعض هذه المناقشات ونتبعها بأجوبة الأستاذ مطهري.

الشبهة الأولى والجواب عنها

إن اتساع العلوم وتطوّرها في الفروع المختلفة، قدّم للبشريّة معرفة بعلل حدوث الظواهر. وباكتشاف تلك العلل، لم يبق مجال لتفسير الخلق بفعل الله في الطبيعة.

والجواب الذي يقدمه الأستاذ الكبير مطهري، أن الذين طرحوا هذا الإشكال أمثال أوغست كونت لم يكن لديهم تصورٌ واضحٌ عن الله ومكانته في عالم الوجود. فقد توهموا أنّ الإلٰهيّين يضعون الله (تعالى) في محل العلل والعوامل الطبيعيّة، ولما أثبت العلم وجود العلل والعوامل الطبيعيّة لكل واحدة من ظواهر العالم، لم يبق ـ في تصورهم ـ محل لوجود الله في العالم. بينما يعدّ هذا النوع من التفكير ابتدائياً وطفولياً. فإن من أبجديات معرفة الله أنّ الله إله كل العالم ومنه العلل والفواعل الموجودة فيه. وكل الأشياء ـ بلا استثناء ـ مظهر قدرة الله وعلمه وحكمته وإرادته ومشيئته وآية لكماله وجماله

وجلاله. والعالم بكل ما فيه من نظام وعلل وأسباب كلها قائمة بذاته. وهو متقدم على الزمان والمكان وكل الموجودات متأخرة عن ذاته.

ومن الجهل بمكان أن نتوقع في البحث عن العلل الطبيعيّة لظاهرة ما أن نجد الله هناك، فإذا وجدنا ـ بدلاً عن الله ـ شيئاً آخر بوصفه علّة طبيعيّة لتلك الظاهرة ننكر الله بالتمام. وإذا عثرنا في بحثنا عن العلة الطبيعيّة على الله، فما وجدناه ليس هو الإله الذي يعترف به الإلٰهيّون؛ لأنّ هكذا موجود، هو موجود ماذّي وفي عرض الموجودات الأخرى. وهذا التوقع خطأ كما لو توقعنا أن نجد صانع الساعات في طيات عتلات الساعة وأجزائها، أو أن نجد الخياط في جيوب الملابس.

إنّ الله تعالى ـ من وجهة نظر إسلامية ـ ليس موجوداً في موازاة العلل المادّية، بل إنه قائم ومحيط بالعالم ومدبره[1].

والجواب الذي يقدمه الأستاذ مطهري في هذا الشأن، والذي يعتقد به الحكماء الإسلاميون ومنهم صدر المتألهين وأتباع الحكمة المتعالية، أن فاعلية الله تعالى في رأي الحكماء الإسلاميين في طول فاعلية العلل الطبيعية لا في عرضها. والحكماء الإسلاميون ـ خلافاً للأشاعرة ـ يعترفون بنظام العلّيّة والمعلولية ويرون أنّ الارتباط بين الظواهر ارتباطٌ حقيقي وتكويني وذاتي، لا اعتباري وتشريفي فهم يعتقدون أن علو وقدسية ذات الحق تعالى تقتضي أن تكون إفاضته وتدبيره من خلال الوسائط والعلل والفواعل.

الشبهة الثانية والجواب عنها: مع الاعتقاد بأصل التحوّل أي

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص482 ـ 485.

أصل التكامل في عالم الطبيعة، لن يبقى محل للاعتقاد بخلق الله وتدبيره الأمر الذي هو من مسلَّمات الأديان. وقد قيل إن نظريّة تحول وتكامل الأنواع، لا تنسجم مع التعاليم الدينيّة من عدة جهات:

1 ـ إنّ أساس دليل الإلٰهيّين على وجود الصانع العليم الحكيم، هو النظام المتقن للموجودات. وبالاعتقاد بأصل التحوّل فقد سُلب هذا الاستدلال الأساس من يد الإلٰهيّين؛ لأنّ الاستدلال من خلال النظام المتقن إنما يعقل إذا كان إيجاد الموجودات ـ وبضمنها النباتات والحيوانات ـ دفعياً وآنياً، أما إذا اعتقدنا على ضوء الأصل المذكور أن خلق الموجودات تدريجي وعلى مدار ملايين السنين، بحيث تكون بنية الموجودات بالتدريج ومع توالي الأزمان وتتابع الأجيال، فلا ضرورة أن يكون لها صانعٌ حكيمٌ وعليمٌ، بل يمكن أن تكون الصدفة والتوافق القهري مع المحيط منشأً لهذا النظام ومكوناته.

2 ـ إذا كان هناك إله، فمع الالتفات إلى أنه يملك الإرادة والمشيئة القاهرة كما تصرح النصوص الدينيّة، فلا بد أن تتحقق الظواهر بإرادته دفعة وبلا تأخر، بينما يصرّ أصل التطور على تدريجية الموجودات وتطورها وتكاملها.

3 ـ إذا كان هناك صانع عليم خلق العالم، فلا بد من أن تكون كل ظاهرة قد خلقت بتقدير وعلم. وحينئذٍ سوف لن يبقى مجال للصدفة والاتفاق غير المتوقع في حصول وتغير وتحول الظواهر، بينما يقرّ أصل التطور والوقائع المشهودة في عالم الوجود على وجود حوادث غير متوقعة في تكوّن الموجودات.

4 ـ إن أصل التطور لا ينسجم أيضاً مع تعاليم الأديان ولا سيما الإسلام، حول خلقة الإنسان الأول ـ آدم (ع) ـ بصورة مباشرة ودفعية من التراب.

جواب الفقرة الأولى: أما جواب مطهري عن الفقرة الأولى «عدم انسجام أصل التطور مع الاعتقاد بالصانع العليم الحكيم والقبول بنظام متقن للموجودات» فهو:

أولاً: ليس أساس دليل الإلهيّين على وجود الصانع الحكيم هو نظام الموجودات المتقن .**ثانياً**: لا ينحصر نظام الخلق ببنية أعضاء الحيوانات؛ لكي يقال إن التكامل التدريجي للأحياء (أصل التطور) يكفي لتوضيح وجودها الاتفاقي. **ثالثاً**: إنّ التكوّن التدريجي والتغيرات الاتفاقية لبنية أعضاء النبات والحيوان لا تكفي بأي نحو لتبيين التركيبات والأنظمة الدقيقة لأعضائها. إن التغيرات الاتفاقية إنما يمكن عدّها كافية إذا فُرِضَ أنّ التغير في عضو الكائن الحي حَصَل بسبب الصدفة والفعل العبَثي، أو الفعل لهدف آخر غير الخاصية التي حصلت فعلاً. مثلاً تكوّن غشاء بين أصابع رجل البط وهذا التغيير التصادفي كان مفيداً لسباحة البط وبعد ذلك انتقل إلى الأجيال اللّاحقة بفعل الوراثة. والحال أن انتقال الصفات الاكتسابية والفردية والشخصيّة من وجهة نظر علم الوراثة، موضع شك بل إنكار. فضلاً عن ذلك فإن كل الأعضاء والجوارح ليس من قبيل غشاء رجل البط. والغالب أن كل عضو من الأعضاء جزء في جهاز معقد وموسع جداً، مثل جهاز الهاضمة، جهاز التنفس، جهاز الباصرة، جهاز السامعة و... فكل واحد من هذه الأجهزة ماكنة منظّمة ومترابطة، وما لم تتكوّن كل أجزائها لا تترتب عليها الخاصية المطلوبة. فأغشية العين ـ مثلاً ـ لا يمكن فرضها بهذا النحو بحيث يقوم كل منها بعمل مستقل للبدن، وكل واحد منها تكوّن خلال ملايين السنين، بل إن العين بكل أغشيتها ورطوبتها وأعصابها وعضلاتها، المحيرة من حيث الكثرة والتنوع والانتظام والتكوين، تقوم مجموعها بعمل واحد. ولا يمكن القبول بأن التغيرات الاتفاقية

ـ ولو خلال مليارات السنين ـ هي التي أوجدت بالتدريج جهاز الباصرة أو السامعة.

إنّ التكامل يبين أكثر من ذي قبل تدخّل قوة مدبرة وهادية ومحركة في الموجودات الحيّة ومؤشر إلى أصل الغائية.

وقد تحدث داروين بنفسه عن انطباق هذا الأصل مع البيئة حتى قيل له إنك تتحدث عن هذا الأصل وكأنه أصل ميتافيزيقي. والحقيقة هي أن قوة التطابق مع البيئة في الأحياء وهي قوة خفية جداً ومدهشة، قوة ميتافيزيقية؛ أي إنّ في تسخيرها نوع هداية وشعور بالغاية، ولا يمكن أن تكون قوة عمياء وعبثية.

إنّ أصل التكامل يدل بوضوح على وجود متصرف غيبي في العالم. والسبب في أن نفس داروين وكثير من علماء الأحياء بعده كانوا معتقدين بإله واحد هو أنّ أصول وقوانين عالم الطبيعة، من قبيل أصل البقاء وأصل الوراثة وأصل انتخاب الأصلح وأصل الانسجام مع البيئة ـ إذا فسّر بأنه رد فعل عادي وعفوي طبيعي في مقابل المحيط ـ لا يرونه كافياً على الإطلاق لتفسير تكوين الموجودات الحية سواء كانت نباتاً أو حيواناً.

الحقيقة أنّ السبب في اعتبار نظريّة التكامل ضد استدلال الإلٰهيّين على وجود الله المشهور ـ إتقان الصنع ـ هو ضعف المنظومة الفلسفيّة الغربيّة. فهؤلاء بدل أن يسخّروا ظهور نظريّة التطور لصالح المدرسة الإلٰهيّة، تصوروا أنها ضدها[1].

جواب الفقرة الثانية: يقول الشهيد مطهري في جوابه عن الفقرة الثانية «عدم انسجام أصل التطور مع إرادة الله ومشيئته القاهرة التي

---

(1) المصدر نفسه، ص 516 ـ 518.

تؤدي إلى الخلق الدفعي والآني للظواهر»:

ليست نتيجة العلم الأزلي لله، **هي أن توجد الأشياء دفعة وليس** ذلك نتيجة للإرادة والمشيئة الأزلية، **ولم يطرح الإلٰهيّون ولا الكتب** الدينيّة المسألة بهذا النحو. فقد جاء **في النصوص الدينيّة أنّ الله خلق** السماوات في ستة أيام. ومهما كان **المقصود بهذه الأيام ـ سواء كان** ستة فترات أو ستة أيام ربوبيّة والتي **يعد كل يوم منها بألف سنة أو** ستة أيام عادية أي ما يعادل 144 ساعة ـ **فالمحصل أن خلق العالم** كان تدريجياً. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ **القرآن الكريم يطرح الخلق** التدريجي للجنين ويذكره بوصفه دليلاً **على معرفة الله**.

ولم يطرح الإلٰهيّون هذه المسألة **بصيغة أن العلم الأزلي أو** المشيئة الأزلية تقتضي أن تخلق **السماوات في لحظة واحدة وآن** واحد. والحقيقة أن لازم المشيئة الإلٰهيّة **المطلقة أن يخلق أي شيء** كما يريده وبالنحو الذي يريد وبدون **أي منع واعتراض، ولا يقع** فصل بين إرادته وحصول المراد، لا أن **يوجد كل ما أراده دفعة؛** أي يكون دفعي الوجود. فإذا تعلقت **الإرادة والحكمة الإلٰهيّة** بأن توجد الأحياء تدريجياً وخلال مليارات السنين **فمن الطبيعي** أن توجد بهذا النحو.

فضلاً عن ذلك، فقد أثبت الحكماء **أنّ الأشياء تدريجية** الوجود، ينحصر نحو وجودها **بالوجود التدريجي. ويستحيل عليها** نوع آخر من الوجود أي الوجود الثابت **والدفعي. فإذاً قابلية القابل** هي التي تقتضي التدريج أيضاً، وعلى **ضوء الحركة الجوهرية لا** يوجد أمر ثابت في الطبيعة ولا يمكن **أن يوجد**[1].

وبناء على الحكمة المتعالية لملا صدرا، **تقسم الموجودات**

---

(1) المصدر نفسه، ص 519 ـ 524.

بتقسيم أولي إلى الموجودات الثابتة والدفعية الوجود والموجودات المتغيّرة والتدريجية الوجود. والموجودات المجردّة هي من النوع الأول، والمادّيات وظواهر عالم الطبيعة من النوع الثاني. وقد أثبت صدر المتألهين على ضوء أصله الأصيل (الحركة الجوهرية) أن مجموع عالم الطبيعة مثل النهر الجاري، ومثل قافلةٍ في حال حركة وانتقال من منزل إلى منزل آخر. وعالم الطبيعة في حالة صيرورة دائمة. تلك الميزة لعالم الطبيعة ميزة ذاتيّة ولا يمكن أن تتخلف، وإنّ سلبها من المادة يعني في الحقيقة سلب هويتها المادّية[1].

جواب الفقرة الثالثة: يقول مطهري في جواب الفقرة الثالثة «عدم انسجام أصل التطور مع العلم الأزلي الذي يقتضي التقدير والتخطيط ولا ينسجم مع الاتفاق»:

إنّ الحقيقة هي أنّ الفلاسفة لا يعترفون بما يسمى الصدفة في العالم. وما يسميه الناس صدفة ليس من نوع الاتفاق ولا يختلف عن غيره من الظواهر.

إن كلمة «صدفة» تطلق أحياناً على الحادثة التي تقع دون علّة فاعلية، وأحياناً على تكوّن ظاهرة بدون علّة غائية. والصدفة بالمعنى الأول لا يقبل بها أي مذهب ـ مادّي أو إلهي ـ وخارجة عن محل الكلام، والصدفة بالمعنى الثاني ـ نتيجة تحصل لمقدمات لا تنتجها ـ أيضاً ليست مقبولة من قبل الحكماء. فلا يمكن لمقدمات أن تعطي نتيجة هي ليست نتيجتها، ولا أن تحصل نتيجة من مقدمات لا تؤدي اليها. فالممكن هو من وجهة نظرنا ـ حيث لم نطلع على كافة العلل والفواعل ونتائجها ـ أن يحدث شيء لم نتنبأ بوقوعه، بل كنّا نتوقع خلافه. أما من له إحاطة بكل الأشياء فسيكون ـ بالضرورة ـ عارفاً

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج3، ص 101 ـ 113.

بما سيقع في متن الواقع قبل وقوعه. ومن هنا، يُعلم أنه ليس هناك صدفة بالنسبة لله العالم بمتن الواقع[1].

ويبدو أن هناك تأمّلاً حول هذا الجواب؛ لأنّ من ينفي العلة الغائية ويعتقد بالصدفة لا ينكر العلاقة بين المقدمة والنتيجة. إن إنكار هذا الارتباط يستلزم إنكار العلة الفاعلية لا العلة الغائية؛ لأنّ كل معلول هو نتيجة العلة الفاعلية وكل علّة فاعلية مقدمة للمعلول. فمن ينكر العلة الغائية يقول: إن أمور العالم تسير دون أن تخضع لتقدير أو تخطيط.

والعجيب أنّ الأستاذ مطهري يقول هنا: «ليس هناك صدفة بالنسبة لله العالِم بمتن الواقع»؛ بينما الطرف المقابل هو شخص لم يذعن بعد بوجود الله وينكر وجوده متذرعاً بأن جريان أمور العالم يشير إلى عدم التقدير والتخطيط.

جواب الفقرة الرابعة: والجواب الذي يطرحه الأستاذ مطهري حول الفقرة الرابعة «عدم انسجام أصل التطور مع تعاليم الإسلام حول خلق الإنسان الأول من الطين» هو **أولاً**: ما طرحته العلوم في باب تكامل الأحياء ليس إلا فرضيات لا أكثر، وبتلك الفرضيات لا يمكن رفض ما جاء في كتاب سماوي مقدّس.

ثانياً: إن مسار العلوم كان حول التغيرات الأساسيّة التي حصلت في الحيوانات ـ ولا سيما المراحل التي تغير فيها النوع وتبدلت الماهيّة ـ بشكل طفرة؛ أي سريعة ومفاجئة، ولم تطرح مسالة التغيرات البطيئة جداً واللامحسوسة. وعندما رأى العلم أنّ الطفل يطوي مسيرة مائة سنة بليلة واحدة، فما الدليل على أنه لا يقطع

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 1، ص 520 ـ 522.

مسير مئات الملايين من السنين في أربعين ليلة؟ فما جاء في النصوص الدينيّة، لو فرضنا صراحته في أن الإنسان الأول خلق مباشرة من التراب، بنحو كان ملازماً لنوع من الفعل والانفعال في الطبيعة. فقد جاء في النصوص الدينيّة أن طينة آدم خمرت أربعين صباحاً، ما الذي يدرينا لعل كل المراحل التي يجب أن تقطعها الخلية الحيّة الأولى في مليارات السنين إلى أن تنتهي بحيوان من النوع البشريّ، قد طويت في مدة أربعين يوماً بمقتضى الظروف الفائقة التي وفرتها يد القدرة الإلٰهيّة؛ كما إن نطفة الإنسان في الرحم تطوي في مدة تسعة أشهر كل المراحل التي يقال إن الأجداد الحيوانيين للإنسان قطعوها في مليارات السنين.

ثالثاً: على فرض أن ما جاء في العلوم قطعي وليس فرضيّة، وعلى فرض عدم تمامية ما ذكر في الجواب السابق، فالظواهر الدينيّة ليست مستعصية على التأويل، بالنحو الذي أولها به بعض أصحاب الخبرة بتأويلات جديرة بالاهتمام[1].

الشبهة الثالثة وجوابها

يعتقد الكثير من العلماء بأزلية المادة. وعلى أساس هذه العقيدة لا يبقى موضع لخالقية الله؛ لأنه في حال أزلية المادة، فلن تكون مخلوقة لكي تحتاج إلى الخالق.

يجيب مطهري عن هذا الإشكال أن تصور التضاد ينبع من عدم نضج مفاهيم الفلسفة الغربيّة. أما في الفلسفة الإسلاميّة، فلم يطرح هكذا توهم على الإطلاق. ولا يلزم من معلولية المادة مخلوقيتها الحدوث الزماني؛ لأن لا مانع من أن يكون لموجود ما وجود أزلي

(1) المصدر نفسه، ص 514 ـ 515.

وأبدي وفي نفس الوقت يكون وجوده من الغير؛ لأنّ ملاك الحاجة إلى العلة ليس هو الحدوث الزماني ـ كما توهم المتكلمون ـ بل إمكانه الذاتي، كما قال بذلك أكثر فلاسفة المسلمين، أو فقره الوجودي كما يعتقد صدر المتألهين الشيرازي وأتباع مدرسته.

والفلاسفة المسلمون على أساس اعتقادهم بوجوب وجود الله وأزلية فيضه، يرون ـ بالضرورة ـ قدم عالم الوجود وأزليته ويقولون كما إن الله أزلي، ففيضه أيضاً أزلي ولازم أزلية الفيض، أزلية الخلق[1]. يقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«أما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أنّ الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية، وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي. ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعيّة، وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الإلهيّة، ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار»[2].

الشبهة الرابعة وجوابها

إنّ الخلق ـ أصلاً ـ أمر غير معقول؛ لأنّ الخلق بمعنى أن يوجد شيء من كتم العدم. وبعبارة أخرى: إنّ الشيء المعدوم يوجد؛ أي إنّ العدم يتبدل إلى الوجود وهذا تناقض. وبعبارة ثالثة: إن مفهوم الخلق مفهوم متناقض.

---

(1) المصدر نفسه، ص 524 ـ 525.

(2) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 6، ص 311.

والجواب الذي يقدمه مطهري عن هذا الإشكال: إن هذا الإشكال ناشئ أيضاً من ضعف بناء الفلسفة الغربيّة. فقد طرح الفلاسفة المسلمون تحليلاً راقياً ودقيقاً حول مفهوم العلّيّة والجعل، واقتلعوا تلك الشبهة من جذورها وبيَّنوا، **أولاً**: إذا كان هذا الاستدلال صحيحاً، فلا بد من أن يوضع قانون العلّيّة جانباً ـ بالكامل ـ سواء العلّيّة الطبيعيّة؛ أي تحريك وتبديل شيء بشيء آخر، أو العلّيّة الإيجادية. **ثانياً**: يمكن تصور نوعين من الجعل والعلّيّة: البسيط والمركب. والتوهم المذكور ناشيء من ظن أن كل أنواع الجعل هي «جعل مركب».

الجعل البسيط يراد به جعل أصل وجود المعلول، والجعل التأليفي والتركيبي يعني جعل الشيء الموجود بكيفية أخرى، مثلاً جعل الجسم الساكن متحركاً، وجعل غير الأبيض أبيضاً.

والذي يطرح في باب الخلق هو الجعل البسيط، وبتعبير أوضح، فإن الجاعل (الخالق) يجعل الوجود، لا يجعل المعدوم موجوداً. وإنما يقع التناقض لو كان الخلق هو أن يجعل الله المعدوم موجوداً؛ أي إنّ تصورنا عن الجعل والإيجاد ـ هنا ـ هو الجعل المركب؛ بينما هذا التصور خطأ. والتعبير الصحيح أنّ الله تعالى يجعل وجود المعلول[1].

وتعليقاً على هذا الجواب لا بدّ من أن يقال إذا كان مراد صاحب الإشكال كيف يجعل الله المعدوم ـ في عين عدمه ـ موجوداً، فهذا الجواب القائم على التفكيك بين الجعل البسيط والجعل المركّب (التأليفي)، تام ومتقن. أما إذا كان إشكاله أنّ الله كيف يمكنه جعل الوجود وأساساً كيف يمكنه إيجاد شيء من كتم

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 531 ـ 532.

العدم؟ فيبدو أن هذا الجواب غير كافٍ؛ لأنّ السؤال ـ في الحقيقة ـ عن أصل إمكان الجعل البسيط. ويبدو أنّ الجواب المناسب هو ما طرحه صدر المتألهين حول حقيقة العلاقة بين العلة والمعلول الإيجادية، والذي يعدّ من إبداعاته الفلسفيّة.

إن هويّة المعلول ـ على ضوء نظريّة صدر المتألهين ـ في مقابل العلة المفيضة للوجود، هويّة تعلقية وربطية. وبتعبير أبلغ، إن المعلول ليس له هويّة مستقلة ومنفصلة عن علته؛ لكي نبحث عن كيفية خلقه وإيجاده، بل المعلول تجلٍّ وشعاع من علته، وليس حقيقة الخلق شيئاً غير التجلي. على هذا الأساس، فالعالم تجلي الحق وشعاع نوره.

ويصرح صدر المتألهين بنظريته في أكثر من موضع، فيقول مثلاً في أحد المواضع:

«إن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلٰهيّة المتعالية... من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلٰهيّ... وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة... من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك له في الموجودية الحقيقيّة ـ ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته»[1].

الشبهة الخامسة والإجابة عنها

إن وجود الشرور والاضطرابات والفوضى في العالم إنما يحكي إمّا عن أنّ العالم ليس له خالق أو أن له خالقاً؛ لكنه ليس بعالم أو

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 2، ص 291 ـ 292.

ليس بقادر أو ليس بخير، بمعنى أنه لم يكن يعلم بعالَم لا شرَّ فيه، كيف يكون؛ أو أنه كان يعلم ولكنه لم يكن قادراً على خلقه، أو أنه كان عالماً وقادراً؛ لكنه بخل في إيجاده لعدم رحمانيته وفياضيته. وعلى أي حال، فإن وجود الشر في العالم لا ينسجم مع تعاليم الأديان الدالة على وجود خالق وصانع حكيم، وعليم وقادر وفياض ورحمان.

يجيب مطهري عن هذا الإشكال بالقول **أولاً**: إن عالم المادة والطبيعة لا يمكن أن تنفك فيه الخيرات عن الشرور. فالتأثير والتأثر بين الموجودات المادّية في بعضها والتغير والتحول والتضاد والتزاحم من الخصائص الذاتيّة لعالم المادة. بحيث إذا لم يكن فيه تلك الخصائص لم يكن شيئاً باسم عالم المادة. إن منشأ الشرور إما عدم قابلية المادة لقبول الكمال الخاص أو قابلية المادة للتضاد، وهاتين الميزتين لا تنفكّان عن المادة. كما إن التضاد بين صور حقائق عالم الطبيعة من لوازم وجودها، إذ من الطبيعي أن يقترن الوجود في مراتب نزوله الخاص بنقصان وفقدان. وكل مرتبة من الوجود تلازم فقدان خاص. وكل واحدة من مواد وصور هذا العالم أيضاً لها درجة من الفقدان بنحو ما. ومن الوهم أن تتصور مادة وليس فيها قابلية الضاد والتزاحم. فإن لازم الوجود الطبيعي المادّي، سلسلة من النقصانات والفقدانات والتضادات والتزاحمات. فإما أن لا يكون هذا العالم لكي ينتفي هذا الموضوع من الأساس، أو لا بدّ أن يقترن بذلك الفقدان والنقصان والتزاحم والتضاد.

وهنا يأتي مبحث آخر وهو: هل أن جنبة الخير غالبة في ظواهر العالم أم جنبة الشرور؟ مثلاً لازم وجود النار وقابلية الاحتراق في بعض المواد في ظروف خاصة، حصول الاحتراق. ومن بين هذه الاحتراقات، أحياناً احتراقات هي شر لبعض الناس، كما في

الحرائق العمدية وغير العمدية التي تحدث. فبصورة عامة هل أن جنبة الخير وفائدة النار غالبة أم جنبة شرّها وضررها؟ هل أنّ النار في الغالب عامل استقرار أم عامل اضطراب؟ لا شك في أنّ جانب الخير هو الغالب عليها. فيدور الأمر إذاً بين أن لا توجد نار إطلاقاً أو أن توجد مع ما فيها من الخير والشرور. عندها لا بدّ من أن نرى هل مقتضى الحكمة البالغة هي التضحية بالخير الكثير من أجل منع الشرّ القليل أم العكس، بدفع الشر القليل فداءً للخير الكثير؟ لا شك في أنّ الشق الثاني هو الصحيح؛ لأنّ منع الخير الكثير لدفع الشر القليل، هو شر كثير ويتنافى مع الحكمة البالغة. بناء على ذلك، يتضح أن تفكيك الشرور عن الخيرات، توهم محض ومحال عقلاً. ولهذا، فالقول بنظام أحسن من النظام الموجود، لوهم ليس إلا.

ثانياً: بالإضافة إلى أنّ الشرور من اللوازم التي لا تنفك عن خيرات العالم، هي أيضاً مبدأ ومنشأ الخيرات الكثيرة وتترتب على وجودها منافع ومصالح كثيرة، بحيث لو لم توجد تلك الشرور، سوف لن تكون هناك خيرات وبركات. وما يسمى شراً وسيئاً - في الحقيقة - يمثل نظرة جزئية وبلحاظ شيء خاص، أما بالقياس الأوسع والأشمل، فهو خير وحسن لا شراً وسيئاً»[1].

إنّ جواب الأستاذ مطهري عن إشكال الشرور هو ما أجاب به فلاسفة المسلمين، ومنهم صدر المتألهين والعلّامة الطباطبائي، ولا يلحظ فيه أيّ إبداع خاص. وإبداع مطهري هو في بيان مصاديق الخيرات التي تترتب على شرور العالم. ومما ورد ذكره من الخيرات في كلامه:

1 - وجود القبح ضروري لإظهار جمال هذا العالم. ففي لوحة فنية

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 930 - 932.

لا بد من وجود الظلال والألوان المختلفة. إذا افترض أن تكون اللوحة بنحو واحد فسوف لن تكون لوحة فنية. ومن الضروري في النظام والتوازن العام أن توجد المنخفضات والمرتفعات، والأنوار والظلمات والآلام واللذات والحرمان والنجاحات.

2 ـ إنّ للقبائح دوراً مهماً في إظهار وتبيين الجماليات. وبتعبير آخر، إن الجماليات تكتسب تألقها من القبائح. إذا لم يكن هناك قبيح فلن يكون مفهوم للجمال أيضاً، بمعنى أن جمال الجميل في إحساسنا مرهون بوجود قبح القبيح وحصول المقارنة بينهما.

3 ـ إن القبائح منشأ الجمال ومولدة له. ففي رحم الشدائد والمصائب يوجد الفرج والسعادة: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾[1] الشدائد وسيلة للتكامل وبتلك الأداة يطوي الإنسان طريقه نحو الكمال.

لقد جعل الله برنامجين: أحدهما تشريعي والآخر تكويني لتربية الإنسان، وقد تضمن كل برنامج صعوباتٍ. ففرض في البرنامج التشريعي العبادات والواجبات والمحرمات، وفي البرنامج التكويني جعل الابتلاءات في طريق البشر[2].

الشبهة السادسة والإجابة عنها

وجود التبعيض في العالم دليل على أنّ خالق العالم ليس عادلاً. والسؤال هو: إذا كان خالق العالم عادلاً، لماذا كانت بعض المخلوقات قبيحة وبعضها جميلة، بعضها ذكية ونوابغ وبعضها غبي

(1) سورة الانشراح: الآيتان 5 ـ 6.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 164 ـ 196.

وسفيه ومجنون، لماذا بعضها سالم وبعضها ناقص الخلقة و...؟ وبناءً على ذلك، فإنّ وجود التميز والتفاوت بين المخلوقات لا ينسجم مع ادعاء الأديان أن خالق العالم عادل.

يجيب مطهري عن هذا الإشكال بضرورة تبيين معنى العدل الإلٰهيّ قبل كل شيء؛ ولهذا السبب يشير إلى المعاني المختلفة للعدل: الموزون، المساواة، رعاية حقوق الأفراد، وإعطاء كل ذي حق حقه، ورعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود والامتناع عن الإفاضة، والرحمة بما يمكن وجوده وكماله، من معاني العدل.

وهو يرى أنّ المعنى المبحوث عنه والمناسب للبحث عن الله تعالى هو المعنى الرابع. وخلاصته أنّ الله لم يبخل بفضله على أي موجود بأي مقدار يمكنه تقبله من التفضل. ولهذا السبب يقول: لأجل البحث عن عدل الله، لا بدّ من أن نجد هل هناك شيء في العالم، كان مستعداً للإفاضة لنرى إن كان الله قد بخل عليه بالفيض أم لا؟

فهل شوهد مورد عوملت فيه عدة أشياء بتمييز من قبل الله في إفاضة الوجود مع تساويها في الاستعداد؟

والسؤال الذي يأتي إلى الذهن هنا ـ بالضرورة ـ أوليست علاقة الله بكل الأشياء متساوية؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فلا بدّ من أن تكون إفاضة الله متساوية بالنسبة لها جميعاً.

والنقطة المحورية في إجابة مطهري عن إشكال العدل الإلٰهيّ، متضمنة في جواب هذا السؤال. وجوابه هو بالرغم من أنّ علاقة الله بكل الموجودات متساوية، فإن نسبة الأشياء إلى الله ليست نسبة واحدة. ودليل ذلك أنّ التفاوت في الكون الناشىء من نظام العلة والمعلول ليس نظاماً وضعياً واعتبارياً وشكلياً وإنما حقيقي وتكويني.

فكل موجود له منزلته وموقعه الخاص. وفي الحقيقة فإن كل علل وأسباب وظروف ومقتضيات ظاهرةٍ ما، جزء من قانون تلك الظاهرة. وفصل الظاهرة عنها يعني ـ في الحقيقة ـ فصل الظاهرة عن قانونها الوجودي. وبتعبير آخر، إنّ ترتيب الموجودات من قبيل ترتيب الأعداد، لا من قبيل ترتيب ركاب حافلة. ففي طابور الركاب يمكن أن يتقدم شخص ويتأخر آخر، ولكن هذا الأمر غير معقول في مراتب الأعداد.

والخلاصة أن للخلق نظاماً خاصاً وترتيباً معيّناً. وإرادة الله وجود الأشياء هي نفس إرادة النظام، والتفاوت بين الموجودات ذاتي لها ولازم لنظام العلة والمعلول. فتوقع إلغاء هذا التفاوت من عالم الوجود، يعني انتظار حذف نظام العلة والمعلول من العالم. وذلك يعني أن يكون العالم مليئاً بالجزاف والعبثية وأن لا يبنى على قاعدة، بحيث لا يؤثر أي شيء في شيء آخر، أو أن كل شيء يتقبل أي نحو من التأثير، ونحن نعلم أنّ هكذا عالماً كهذا لا يتجاوز حدود الذهن والفرض.

والنتيجة: أنّ لازم النظام في الوجود أن تكون هناك مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة للوجود. وهذا الأمر يكون منشأً لظهور الاختلاف والتفاوت، فالتفاوت والاختلاف لا يُخلق بل هو اللازم الذاتي للمخلوقات. ومن الخطأ أن نظنّ أنّ الخالق يتعامل بتمييز بين الموجودات. وما ينقض العدل أو الحكمة هو التمييز لا التفاوت، والحاصل أنّ ما بين المخلوقات هو تفاوت لا تمييز[1].

وما طرحه الشهيد مطهري في إجابته عن إشكال العدل الإلٰهيّ، وإن كان مبثوثاً في كلمات الحكماء ومنهم صدر المتألهين، إلا أنّ

(1) المصدر نفسه، ص 121 ـ 134.

الإنصاف أنها تعدّ ـ كما بيّنها وقررها وأخرجها بصورة نظام فكري ـ فلسفي ومعززة بالتشبيهات والاستناد إلى الآيات القرآنية ـ بحق من إبداعاته العظيمة والتي تستحق التقدير. والحقيقة أن عظمة مطهري تكمن في قدرته على مثل هذا الإبداع.

2 ـ الجبر والاختيار والقضاء والقدر

ومورد آخر من الأبحاث الدينيّة التي اهتمّ الشهيد مطهري وتصدى لتشريحها وتحليلها، مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار. وقد وردت تعاليم في المعارف الدينيّة في هذا المجال تبدو في النظرة البدوية غير معقولة، بل وكأنها ضد العقل. ولهذا السبب اهتم مطهري بإثبات عقلانيتها من خلال تحليلها.

بعض الشبهات وأجوبتها

لقد وردت في هذا المجال في الكتاب والسنة بعض القضايا التي يبدو ظاهرها غير منسجم مع المنطق العقلي. ونحن نطرح هذه الموارد تحت عنوان شبهات ونجيب عنها.

الشبهة الأولى وردّها

أكّدت الآيات والروايات على أنّ كل شيء قد قُدّر وقُضي من قبل، وعلى هذا الأساس، فإن مصير الإنسان معلوم من قبل، فمثلاً:

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[1].

﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ

(1) سورة الحديد: الآية 22.

وَٱلْبَحْرِۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1].

﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَاۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْۖ﴾[2].

إن هذه الآيات وأمثالها تدل على أنّ المصير معيّن من قبل لكل الأشياء والأشخاص، ومن هذه الجهة تتنافى في الظاهر مع إرادة الإنسان التي يتبنّاها العقل وعقلاء العالم.

وجواب مطهري عن هذا الإشكال: أنّ القضاء بمعنى الحكم والقطع والفصل، والقدر بمعنى التقدير والتعيين. والاعتقاد بالقضاء والقدر يعني الاعتقاد بأن حوادث العالم قد قدرت وحددت واتصفت بالضرورة والوقوع في علم الله ومشيئته.

وعلى ضوء الاعتقاد بأصل العلّيّة العامة ونظام الأسباب والمسبّبات، فإن كل حادثة تكتسب الضرورة والقطعية، وأيضاً شكلها وخصوصيتها الزمانية والمكانية وغيرها من الخصوصيات الوجودية من عللها وأسبابها المتقدمة.

وبناء على ذلك، فإن مصير أي موجود، بيد موجود آخر وهو الذي يمثّل علته، وتلك العلة هي التي توجب وجود هذا الموجود وتمنحه الضرورة، وهي أيضاً توجب خصائصه الوجودية. ومن الطبيعي أن تكون تلك العلة معلولة لعلة أخرى وهكذا...

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) سورة آل عمران: الآية 154.

فلازم القبول بأصل العلّيّة العام هو القبول بذلك الأمر وهو أن كل ظاهرة، تكتسب ضرورتها وقطعيتها وأيضاً خصوصيتها وكيفيتها من علتها. ولا فرق من هذه الجهة بين أن نكون إلهيين ونعتقد بعلة العلل التي هي أصل كل الإيجاب (القضاء) وأصل كل التعيين (القدر)، أو لم نكن معتقدين ولا نؤمن بعلة أولى. ولهذا السبب، لا فرق من الجانب العملي والاجتماعي بين الإلٰهيّ والماديّ؛ لأنّ الاعتقاد بالمصير نابع من الاعتقاد بأصل العلّيّة والمعلولية ونظام الأسباب والمسبّبات. سواء كان المعتقد بذلك المبدأ إلهياً أو ماديّاً. وما يميزهما أنّ الفرد الماديّ يعتقد أن القضاء والقدر عيني لا غير، بينما يعتقد الإلٰهيّ أنّ القضاء والقدر عيني وعلمي أيضاً، يعني أن مصير كل موجود ـ من وجهة نظر الماديّ ـ قد عُيّن في العلل السابقة، دون أن تكون تلك العلل عالمة بفعلها وخواصها. أما من وجهة نظر الإلٰهيّ، فإن سلسلة العلل الطولية عالمة بفعلها وخواصها.

والحقيقة أنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر العام إنما يستلزم الجبر إذا اعتقدنا بعدم تدخّل الإنسان وإرادته في الفعل، وأن القضاء والقدر بديلان عن قوة الإنسان وإرادته، بينما هكذا أمر محال؛ لأنّ مشيئة الحق تعالى إنما توجب وجود كل موجود عن طريق علله وأسبابه الخاصة. والقضاء والقدر الإلٰهيّان ليسا إلا نشأة النظام السببي والمسببي للعالم من العلم والإرادة الإلٰهيين.

وإذا كان المقصود بالمصير والقضاء والقدر الإلٰهيّين إنكار الأسباب والمسبّبات ومنها قدرة وإرادة الإنسان، فليس هناك قضاء وقدر ومصير؛ لأنّ من المحال أن يوجب القضاء والقدر الإلٰهيّان شيئاً إلا عن طريق علله وأسبابه. وهذا يتنافى مع بساطة وعلو مقام الباري تعالى. وإذا كان المقصود من المصير الربط الحتمي بين كل

حادثة وعللها وارتباط تكوّن كل حادثة من ناحية عللها، فهذه حقيقة مسلّمة؛ لكن الاعتقاد بمصير كهذا، لايختص بالإلٰهيّين. بل كل مذهب علمي وفلسفي يعترف بأصل العلّيّة العام، لا بدّ من أن يقبل بهذا الترابط. وهذا مع اختلاف وهو أن الإلٰهيّين يعتقدون أن سلسلة العلل في بُعد غير أبعاد الزمان والمكان، تنتهي بعلة العلل وواجب الوجود؛ أي بالحقيقة القائمة بالذات. ومن هذا الباب، يتوقّف كل قضاء وقدر في نقطة معيّنة. وهذا التفاوت لا تأثير له في إثبات أو نفي الجبر[1].

والإنصاف أن تحليل مطهري هنا لمفهومي القضاء والقدر وعدم تنافيهما مع إرادة الإنسان واختياره، جميل وتطمئن إليه النفس. ويتضح جيداً من خلال هذا الكلام أيضاً أن شبهة الجبر القديمة، لا تختص بالإلٰهيّين بل إن المادّيين يواجهون هذه الشبهة أيضاً.

لكن في نفس الوقت، ما زال السؤال مطروحاً بنحو جدّي، وهو أنه إذا كانت كل ظواهر العالم محكومة بالضرورة والقطعية العلّيّة والمعلولية، فإن إرادة الإنسان أيضاً بحكم كونها ظاهرة ولها علّة، جبرية وضروريّة. وبناءً على ذلك، لا يبقى مجال للاختيار.

وقد أجاب الفلاسفة بأجوبة مختلفة عن هذا الإشكال، ذكرها الإمام الخمينيّ (ره) في كتاب الطلب والإرادة، ونقدها جميعاً. ثم أجاب هو بما خلاصته: أنّ الإرادة فعل من أفعال النفس الإنسانيّة. وبناء على ذلك، فإن فاعلها هو النفس الإنسانيّة وفاعلية النفس لها من نوع الفاعلية بالتجلي، كمثل فاعلية الله تعالى بالنسبة للعالم التي هي فاعلية بالتجلي أيضاً. والفاعل بالتجلي من أقسام الفاعل المختار[2].

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، ج 1، ص 381 ـ 383.

(2) روح الله الخميني، **الطلب والإرادة**، ترجمة أحمد الفهري، ص 108 ـ 109.

وقد أشار الأستاذ مصباح اليزدي إلى تلك النقطة أيضاً بقوله:

«أما حقيقة الإرادة فالأشبه أنها فعل اختياري صادر عن النفس بنوع من التجلي، ولا يختص الفعل الاختياري بما كان مسبوقاً بالإرادة بل يعمّ فعل الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية، والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلي...»[1].

الشبهة الثانية والاجابة عنها

الاعتقاد بعلم الله الأزلي ومشيئته القاهرة الأزلية حول فعل الإنسان: فقد أكّدت كثير من الآيات والروايات أنّ الله تعالى مطلع من قبل على كل شيء، ومن ذلك أفعال الإنسان ويعلم بكل حادثة وفعل ستقع في أي زمان ومكان. وتلك الطائفة من الآيات والروايات تدل بظاهرها أيضاً على جبر الإنسان وعدم اختياره، لأنّ علم الله لا يتخلف؛ لأنّ لازم تخلف وعدم وقوع ما يعلمه الله، تطرق الجهل إلى ذات الله جلَّ وعلا.

مضافاً إلى ذلك، توجد آيات وروايات تدل على أنّ كل ما في هذا العالم بقدرة الله وإرادته القاهرة. فمثلاً قد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[2].

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[3].

﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[4].

---

(1) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 171.

(2) سورة إبراهيم: الآية 4.

(3) سورة آل عمران: الآية 26.

(4) سورة القصص: الآية 28.

يجيب الشهيد مطهري عن ذلك بأن صاحب الإشكال ظنّ أنّ علم الله وإرادته تعلقت منذ الأزل جزافاً وصدفة بوقوع الحودث والكائنات. وحيئنذ لكي يصدق هذا العلم ولا يقع خلافه لا بدّ من أن يُسيطَر على أحداث العالم وتكون تحت المراقبة ومنها أفعال الإنسان. بينما العلم والإرادة الإلٰهيّة ليست منفصلة عن نظام الأسباب والمسبّبات في العالم.

فالعلم والإرادة الإلٰهيّان هما علم وإرادة للنظام. والذي يقتضيه العلم والإرادة الإلٰهيّان، أن توجد كل ظاهرة عن طريق عللها وأسبابها. بعض هذه العلل فاعل طبيعي وفاقد للشعور والإرادة، وبعضها الآخر فاعل وعلة شعورية ومختارة. بناءً على ذلك، فالعلم والإرادة الإلٰهيّان توجبان أن يصدر أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري والمختار من الفاعل الشعوري والمختار، ومحال أن تلزم الإرادة والعلم الإلٰهيّان الفاعل المختار ليصبح موجباً، أو أن يصبح الفاعل الموجب مختاراً.

إن الإنسان في نظام الوجود يملك نوعاً من الاختيار والحرّية، ولما كان للنظام العيني جذر في النظام العلمي، فإذاً تعلق العلم الأزلي بأفعال الإنسان، بمعنى أنّ العلم الأزلي يتعلق تعلقاً بأن تنشأ أفعاله عن طريق إرادته واختياره. وإذا لم تتحقق أفعال الإنسان عن طريق إرادته واختياره فهذا يخالف علم الله ويؤديّ إلى تحول علمه جهلاً[1].

وكلام الشهيد مطهري في باب تبيين القضاء والقدر وعدم منافاته مع اختيار الإنسان، تقريباً هو نفس ما طرحه صدر المتألهين في شرح أصول الكافي والعلّامة الطباطبائي في أصول الفلسفة.

---

(1) مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 432 ـ 436.

فقد جاء شبيه هذا الكلام عن صدر المتألهين في شرح أصول الكافي. والنقطة الظريفة الإضافية التي جاءت في جواب صدر المتألهين هو أنّ العلم السابق الإلٰهيّ بأفعال العباد إذا أدى إلى الجبر وسلب اختيار العباد، فإن علم الله السابق ـ بالضرورة ـ بالأفعال المستقبلية لا بدّ من أن يؤديّ إلى سلب اختياره أيضاً. فالله تعالى يعلم ـ مثلاً ـ ماذا سيخلق في المستقبل وأي موجودات سيرزق وأي أشخاص سيتوفى ومن ستشمله رحمته وأيهم يحرم من فيضه. وإذا كان علم الله السابق يؤدي إلى الجبر لعدم تخلفه، فلا بدّ أن نعتبر الله ـ تعالى ـ مجبراً على تلك الأفعال.

ثم يقول: وكل جواب يجيب به الطرف المقابل عن هذا الإشكال، فنحن نجيب به عن أصل الإشكال. والجواب الصحيح أن علم الله تعالى يتعلق بأفعال العباد، بكافة قيودها وخصائصها، ومنها قدرتها وعلمها وإرادتها[1].

الشبهة الثالثة وردّها

ومن التعاليم الأخرى التي وردت في الروايات الشيعية بل في القرآن الكريم أيضاً، مسألة «البداء». ومعنى البداء هو أنّ إرادة الله وقضاءه وقدره تتعلق في بعض الحالات بأن تقع حادثة ما، لكن قبل وقوعها تتغير إرادة الله وتتعلق بعدم الوقوع. إن لازم هكذا عقيدة، في ظاهرها، الاعتقاد بنسبة الجهل إلى الله [والعياذ بالله] وتغيير إرادته، وهذا مستحيل عقلاً.

يقول الأستاذ مطهري في الرد على هذا الإشكال: إذا كان المقصود بالبداء وتغير القضاء والقدر أنّ العلم والإرادة الإلٰهيّين تقتضيان شيئاً، وحينذاك يظهر في مقابلها عامل مستقل ـ بحيث لا

---

(1) ملا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ص 406.

يكون ذلك العامل ناشئاً من العلم والإرادة والقضاء والقدر الإلٰهيّ - أو أن يغير ذلك العامل الخارجيّ المستقل علم الله ومشيئته، فلا شك أن هذا محال؛ لأنّ كل عوامل الوجود تنشأ من علم الله وارادته ولا يتصور عامل في الكون الذي هو تجليّ علم الحق تعالى ومظهر إرادته، ولا يكون أداة لإجراء قضائه وقدره ثم يستعرض قوته في مقابله.

وإذا كان المقصود أن يكون عامل هو نفسه من مظاهر القضاء والقدر والعلم والإرادة الإلٰهيّة، سبباً في تغيير مصيره وقضائه وقدره، فهذا معقول ومقبول. وبتعبير آخر، إنّ تغير القضاء والقدر بحكم القضاء والقدر، وإن كان عجيباً، إلا أنّه حقيقة.

ويقول الشهيد مطهري في الجواب عن الأسئلة هل أن علم الله يقبل التغيير وهل أنّ حكم الله يقبل النقض؟ إنّ الجواب بالإيجاب. فعلم الله يقبل التغير بمعنى أنّ لله علماً يقبل التغير. وحكم الله يقبل النقض؛ أي إنّ لله حكماً يقبل النقض. إنّ إرادة الإنسان يمكن أن تؤثر في العالم العلوي وتؤدي إلى تغييرات فيه وهذا من أعلى أشكال سلطة الإنسان على مصيره. وتلك هي مسألة البداء الشامخة والتي ذكرها القرآن الكريم لأول مرة في تاريخ المعارف البشريّة ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]

فيتمكن الإنسان بفعل إرادته من أن يغيّر بنحو عجيب وغير متوقع ما تقتضيه العلل الظاهرة، أي يمكنه أن يقف بإرادته الصلبة في مقابل العلل والعوامل الطبيعيّة[2].

وإذا ضمت هذه الحقيقة إلى مسألة أخرى، تضح مسألة البداء

---

(1) سورة الرعد: الآية 39.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 1، ص389 ـ 391.

بشكل أفضل، وهو دور العلل والعوامل المعنوية في عالم الوجود. فمن وجهة نظر الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة لا تنحصر العلل والعوامل المؤثرة في السعادة والشقاوة، والسلامة والمرض والرزق والفقر والغنى، وموت وحياة وغيرها بالعلل الماديّة، بل إن هناك عللاً وعوامل أخرى تسمّى العوامل الروحية والمعنوية لها نفس تأثير العلل الماديّة أيضاً بل تتفوق عليها، وهي مؤثرة في هذه الأمور.

فعلى أساس هذه النظريّة، ربما اقتضت العلل والعوامل الظاهريّة والماديّة بصورة قوة قريبة إلى الفعل، ويتوقع الجميع بمشاهدة تلك العوامل حادثة بعينها، لكن بدخول أحد العوامل المعنوية يقع شيء آخر لم يكن متوقعاً من قبل الناس. فالدعاء والصدقة وصلة الرحم والإحسان إلى الآخرين مثلاً في الإسلام، وكذلك ما يقابلها أي المعصية والظلم للغير ولا سيما الأيتام، وقطع الرحم وغيرها، من العوامل المؤثرة في عالم الوجود. وقد جاء في الرواية: «الدعاء يرد القضاء بعدما أبرم إبراماً»[1].

ونرى في رواية أخرى: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره سلب ذي العقول عقولهم حتى ينفذ فيهم قضاؤه وقدره، فإذا مضى أمره، رد إليهم عقولهم، ووقعت الندامة»[2].

ويقول المولوي أيضاً:

إذا نزل القضاء لم يبق رأي وفهم.

لا يعلم القضاء أحد إلا الله.

---

(1) انظر: محمدي الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج 3، ص 247. ذكرت في المصدر روايات أخرى.

(2) جلال الدين السيوطي، **الجامع الصغير**، ج 1، ص 65، ح 406؛ نقلاً: عن مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 1، ص 407.

إذا نزل القضاء فقد غطى البصر.

بحيث لا نعرف الرأس من الأرجل.

فقد جاء عن إمام المتقين.

إذا نزل القضاء عمي البصر[1].

ويحمل الشهيد مطهري أمثال هذه الروايات على ذلك المعنى؛ أي يراها ناظرة إلى النظام العام ومجموع العلل والأسباب المادّية والمعنوية. ففي بعض الموارد توجد فيها علل معنوية؛ تؤثر على العلل والأسباب المادّية. كما إن بعض العلل المادّية والمحسوسة تلغي بعضها الآخر، وهكذا فإن العلل المادّية في بعض الحالات تقع تحت تأثير العلل المعنوية والخفية. ومن يرى العلل المادّية والمحسوسة وحدها يظن أنّ السبب ينحصر بتلك العلل؛ لكنه لا يعرف أن وراءها عللاً وأسباباً أخرى بحكم القضاء والقدر الإلٰهيّين وعندما تتدخّل تلك العلل والأسباب، فإنها تلغي العلل والأسباب المادّية وتبطل مفعولها[2].

يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[3]، فقد صرحت الآية الكريمة بدور التوكل بصفته عاملاً معنوياً.

---

(1) المصدر نفسه، ص 408. وأصلها الفارسي:

چون قضا آيد نماند فهم ورأي — كس نمى داند قضا را جز خداى

چون قضا آيد فرو پوشد بصر — تا نداند عقل ما پا را ز سر

زان إمام المتقين داد اين خبر — گفت إذا جاء القضا عمي البصر

چون قضا بگذشت خود را مي خورد — پرده بدريده گريبان مى درد

(2) المصدر نفسه، ص 405 ـ 410.

(3) سورة الطلاق: الآية 3.

ويهتم صدر المتألهين بشكل خاص في مورد البداء وتغيير القضاء والقدر الإلٰهيّين بلوح المحو والإثبات. ففي تبيينه لمسألة كيفية تأثير العالم السلفي في العالم العلوي وتغير علمه سبحانه وإرادته يقول:

إذا اعتقدنا أنّ العالم العلوي منحصر بعالم المفارقات المحضة والعقول، لا سبيل للتبرير؛ لأنّ ذلك العالم مصون من التغير والتحول ومحفوظ من التأثر بالعالم الأسفل. لكن لا بدّ أن يُعلم أنه توجد في العالم الأعلى إضافة إلى العقول المجردّة نفوس جزئية أيضاً، من قبيل نفوس الأفلاك والأجرام السماوية وبعض الملائكة ذات الدرجات النازلة. ولهذه النفوس علوم جزئية (خلافاً للعقول التي تكون علومها كلية) وتلك النفوس يمكن أن تتأثر بالظواهر الأرضية، وتتغير إرادتها كما يشاهد في استجابة الدعاء ونزول الغيث أو نزول الرحمة والعذاب بسبب تصرف البشر[1].

وللعلّامة الطباطبائي (ره) في حواشيه على هذا البحث من الأسفار بيان آخر لتأثير العالم السفلي في العالم العلوي. فهو يقسم تأثير العالم السفلي في العالم العلوي في قسمين: القسم الأول تأثير الدعوات والتضرعات وأيضاً إرادات الأنبياء والأولياء في إيجاد المعجزات والكرامات، والقسم الآخر يختص بتأثير الأعمال السيئة للعباد ـ كالظلم والفساد والفحشاء ـ في نزول البلاء والعذاب. فيقول في تبيين القسم الأول: إجمال المسألة أن قد بُرهن في محله أن للوجود ثلاثة عوالم كلية [مترتبة طولاً]: عالم المادة وعالم المثال وعالم العقل. والعلاقة بين تلك العوالم هي علاقة العلّيّة والمعلولية. بمعنى أن عالم المادة معلول لعالم المثال، وعالم المثال معلول

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج6، ص 410 ـ 411. (بتصرف)

لعالم العقول، والنفوس الداعية للمؤمنين والأولياء والأنبياء إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع والسؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال، ثم في عالم العقل، فأثرت في المادة بالتصرف فيها وتصريفها نحو ما تريد وتسأله وهو استجابة الدعاء.

وربما يمكن توضيح مراد العلّامة بأن النفس لما كانت تشبه العالم الكبير بكونها ذات مراتب عقليّة ومثالية ومادّية لها الاستعداد أن تتحد وترتبط بعالم المثال وعالم العقل بالاستعانة بالله والتضرع والابتهال إلى ساحته والانقطاع عن التعلق بسواه، وببركة هذا الاتحاد والارتباط تتصرف في عالم المادة من مرتبة أعلى.

وحول القسم الثاني يقول العلّامة الطباطبائي: إن النظام العام الجاري في الكون نظام واحد مرتبط الأطراف ومتوافق الأجزاء، وبه يرتبط الأنظمة الخاصة الجزئية الحاكمة في كل نوع، وذلك يكشف عن نوع من الوحدة بين أجزاء الكون. فالاستقامة حال كل من الأجزاء، وفسادها، تأثير في استقامة حال الباقي وفسادها ومقتضى طبيعة الكل أن تقتضي في مسيرها ما يوافقها وتستقيم به حالها، وأن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك. كما إنّ البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته وتنظمه نفسه، وإذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء، فقاومته الطبيعة وأخذت في علاجه ـ فإن صلحت حاله واستقامت فيها، وإلا أهلكته أو هلكت الطبيعة. ثم إن السنة الاجتماعيّة الجارية في النوع الإنسانيّ وإن كانت قوانين عمليّة اعتبارية غير حقيقيّة؛ لكنها تنتهي بالآخرة إلى الحقيقة ـ فالطبيعة الإنسانيّة بفطرتها الإلٰهيّة تقتضي لهذا النوع غاية وسعادة وتهديد إلى سنن وأحكام تتوسط بينه وبين سعادته، وتصلح بالعمل بها حاله وهي الدين الحق. فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهة ارتباط طبيعة الإنسان وفطرته بسائر أجزاء الكون. فلفساد السنة

الدينيّة بين الناس بشيوع الظلم والمعصية أثر في سائر أجزاء الكون العام. فمن الضروري أن تقاومه طبيعة الكل والعلل الحاكمة في سائر الأجزاء بالعلاج، فإن صلح وإلا عقبه بالدمار والهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء والاستعداد وتنتهي هذه العلل إلى علل مثالية ثم عقليّة.

وهناك تأمّلات حول ما أفاده ملّا صدرا والعلّامة الطباطبائي نغضّ الطرف عنها مراعاة للاختصار.

الشبهة الرابعة وجوابها

يُستفاد من بعض الروايات أنّ القضاء والقدر على نوعين: حتميّ وغير حتميّ. فالقضاء والقدر الحتميّان هما اللذان لا يقبلان التغير ولا مفرّ من وقوعهما، أما القضاء والقدر غير الحتمي فليس كذلك. والإشكال الذي يطرح هو: إنّ مفهوم القضاء غير الحتمي مفهوم متناقض. إذا كان القضاء والقدر الإلٰهيّان قد تعلّقاً بشيء أو بتحققه بنحو خاص، فمن المحال أن لا يتحقق أو أن يتحقق بنحو آخر.

ومن الجواب عن الإشكال السابق، يتضح إلى حد ما الجواب عن هذا الإشكال (تقسيم القضاء إلى حتمي وغير حتمي وأن مفهوم القضاء والقدر غير الحتمي مفهوم متناقض)؛ لأنه قد تبين في ذلك البحث ما معنى التغير والتبدل في القضاء.

والتوضيح الذي يقدمه الشهيد مطهري حول هذا التقسيم: أنّ القضاء والقدر المتعلق بعالم المجردات قضاء وقدر حتمي، والقضاء والقدر المتعلق بعالم المادة والظواهر المادّية، قضاء وقدر غير حتمي؛ لأنّ المجردات لا يمكن أن يحصل فيها أكثر من نحو واحد من الوجود، أما المادّيات ففيها إمكانيّة التشكل بأكثر من نحو واحد. إن المادة الطبيعيّة تتقوى ببعض العوامل وتضعف بسبب عوامل

أخرى، وتفنى وتزول من بعض آخر من العوامل. وللمادة الطبيعيّة القابلية على التعامل مع العلل والعوامل المختلفة، وتتخذ حالة وكيفية وأثراً خاصاً مع كل واحدة منها. فالبذرة التي تزرع في الأرض إذا صادفت ماءً وظروفاً مناخية ملائمة ولم تصبها آفة زراعية، تنبع من الأرض وتصل إلى كمالها. فإذا نقص أحد عوامل كمالها ونموها أو تعرضت لآفة، فإنها لا تصل إلى ذلك الكمال. وهناك آلاف (إذا) لمادة طبيعيّة واحدة. وإذا تناول المريض دواءً فسيكون له مصير معيّن، وإن لم يتناوله فسيكون له مصير آخر و....

بناءً على ذلك، فالقضاء والقدر المتعلقان بعالم الطبيعة والظواهر المادّية، قضاء وقدر غير حتمي. وعلى هذا الأساس، فإن أعمال البشر أيضاً مشمول للقضاء والقدر غير الحتمي؛ لأنها تتعلق بآلاف العلل والأسباب ومنها إرادة واختيار الشخص.

فيمكن للإنسان أن يترك عملاً موافقاً لغريزته الطبيعيّة مائة بالمائة، مع عدم وجود أي رادع ولا مانع خارجي، بحكم تشخيصه المصلحة فيه. ويستطيع أن يقوم بعمل يخالف طبيعته مائة بالمائة مع عدم وجود أي عامل خارجيّ يجبره عليه، بحكم تشخيصه المصلحة وقدرته العقليّة. فالإنسان على خلاف الحيوان يتمتع بنوع من الحرّية في مقابل الدوافع النفسية[1].

فهذا الحل هو ما اختاره الشهيد مطهري لتبيين مسألة القضاء والقدر الحتمي وغير الحتمي. أما الأستاذ مصباح اليزدي فيرى أنّ القضاء قطعي دائماً والقدر غير قطعي دائماً، وإذا عبرت بعض الروايات عن القضاء بغير الحتمي فهذا بدليل الاستعمال المترادف

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 391 ـ 395.

للقضاء والقدر في الروايات. وبناء عليه، فالمراد من القضاء غير الحتمي هو القدر[1]. ويبدو لي أن هذا التفسير أقرب.

3 ـ ختم النبوة

سؤالان مهمان

إن قضيّة ختم النبوة قد توهم عدم انسجامها مع العقل من ناحيتين. أحداهما من حيث إنّ لازم ختم النبوة أنّ البشر البدائيين مع ما بهم من بداوة وبساطة كانوا يستطيعون الارتباط بعالم الغيب عن طريق الوحي والإلهام؛ أي إنّ أبواب السماء كانت مفتحة بوجوههم، فهل فقدوا بعد عصر الخاتمية تلك الأهلية وحرموا من تلك الموهبة وأغلقت أبواب السماء بوجوههم، بالرغم من وضوح أنّ الناس اليوم أكثر تطوّراً ورقياً من الناس قبل الخاتمية.

والأمر الآخر أن إعلان ختم النبوة يعني إعلان خلود الشريعة الإسلاميّة وانقطاع مسألة تجديد الشرائع، وذلك أمر غير معقول: **أولاً**: من حيث إنّه لا يوجد ثابت في هذا العالم، بحيث لا يشمله أصل التغير العام والتحول في الطبيعة.

وثانياً: من حيث إنّ القوانين والأحكام فيها جنبة توافقية (تعاقدية) وتوضع على ضوء حاجات الإنسان. فإن الحاجات التي هي أساس القوانين الاجتماعيّة تتغير بموازاة تطوّر وتكامل عوامل التمدن. وتتفاوت حاجات كل عصر عن عصر آخر. فحاجات عصر الصاروخ والطائرة والكهرباء والكمبيوتر تختلف تماماً عن حاجات عصر الحصان والبغل والجمل. فكيف تكون قوانين الحياة في هذا العصر

---

(1) مصباح اليزدي، **آموزش عقايد** (=دروس في العقيدة الاسلامية)، ج1 ـ 2، ص 180 ـ 181 (الطبعة الفارسية).

والأعصار المتقدمة التالية هي نفس قوانين عصر الحصان والبغل والجمل؟ وبعبارة أوضح: إن التنمية والتقدم الحضاري تقتضي بالضرورة متطلبات جديدة. وإن الالتزام بقوانين ثابتة يمنع من التحول والانسجام مع متطلبات العصر والتوافق مع قافلة التقدم.

الإجابة عن السؤال الأول

الجواب الذي يطرحه الشهيد مطهري عن الإشكال أو السؤال الأول هو: أن هذه الشبهة نشأت من توهم أنّ الارتباط والاتصال المعنوي بالغيب يختص بالأنبياء ولازم انقطاع النبوة، انقطاع أي نوع ارتباط معنوي وروحاني بين عالم الغيب والإنسان؛ بينما لا أساس لهذا الظن وليس في القرآن ما يؤيد ذلك أيضاً. فالقرآن لا يرى حصر الارتباط بعالم الغيب بالأنبياء ولا يعدّ القيام بالأفعال الخارقة للعادة وبتعبير آخر الولاية المعنوية مختصة بهم. وإنما يذكر القرآن الكريم أشخاصاً يتمتّعون بحياة معنوية قوية كانوا يتكلمون مع الملائكة وتصدر منهم أمور عجيبة، بدون أن يكونوا أنبياء. وأفضل مثال على ذلك مريم بنت عمران أم عيسى المسيح التي ينقل القرآن عنها قصصاً عجيبة.

يقول القرآن الكريم عن أم موسى (ع): ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1] وكما نعرف فليست أم موسى (ع) ولا أم عيسى (ع) من الأنبياء.

والحقيقة أنّ الارتباط بعالم الغيب وشهود الحقائق الملكوتية، وسماع النداء الغيبي وبالتالي الاطلاع على الغيب ليس نبوة. بل النبوة هي الإخبار والإنباء، وليس كل من اطلع فقد أخبر وأعلن

---

(1) سورة القصص: الآية 7.

نبوته. والقرآن يعتبر باب الإشراق والإلهام مفتوحاً لكل من يملك باطناً صافياً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[1] ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[2].

وجاء في نهج البلاغة: «إنّ الله سبحانه جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة»[3]. وروي عن النبي الأكرم (ص) أنه قال: «إن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون»[4].

ومن وجهة نظر الشيعة الذين يعتقدون بمقام الإمامة والولاية الباطنيّة للأئمة الأطهار، دون أن يعتبروهم أنبياء، فإن المسألة واضحة جداً[5].

إن ما طرحه الشهيد مطهري حول كون باب الارتباط بعالم الغيب وباب الإلهام وشهود الحقائق الغيبية مفتوحاً لغير الأنبياء، قد بيَّنه صدر المتألهين أيضاً بصراحة تامة. وكنموذج لذلك فقد أورد صدر المتألهين في هذا المجال بحثاً طويل الذيل في كتابه القيّم «الشواهد الربوبيّة». وملخص كلام ملّا صدرا: أن نفس الإنسان

---

(1) سورة القصص: الآية 7.

(2) سورة العنكبوت: الآية 69.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 220.

(4) وقد نقل ملّا صدرا هذه الرواية في كتابه مفاتيح الغيب وقال: نقل هذا الحديث رواة معتبرون سواء من الخاصة أو العامة، وذكره ملّا صدرا أيضاً في الفصل الأخير من كتاب الشواهد الربوبيّة.

(5) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 3، ص 169 ـ 172.

مستعدة لأنّ يتجلى فيها حقيقة الأشياء كلها واجبها وممكنها، إلا أنها ليست ضروريّة لازمة وإنما حجبت عنها بالأسباب الخارجيّة التي ذكرناها في مثال المرآة، فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة، فيتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح العقلاني إلى مرآة اللوح النفساني عند زوال المانع. وكما إنّ الحجاب بين المرآتين يزول تارة بتعمل اليد المتصرفة وتارة بهبوب ريح يحركه، فكذلك قد يظفر الإنسان بإدراك الحقائق لقوة فكرته المتصرفة في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها إلى بعض، وقد تهب رياح الألطاف الإلٰهيّة فينكشف الحجب ويرتفع الغواشي عن عين بصيرته، فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الأعلى. وأن حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة، فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلم. وتارة يهجم عليه كأنه ألقي إليه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب طلب وشوق أو لا. والثاني يسمى حدسا وإلهاما وهذا ينقسم إلى ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله، وهو العقل الفعال الملهم للعلوم في العقل المنفعل وإلى ما يطلع عليه.

فالأول يسمى اكتسابا واستبصارا والثاني إلهاما ونفثا في الروح [في الروع]، والثالث وحيا يختص به الأنبياء والذي قبله يختص به الأولياء.

وفي رأي صدر المتألهين، بالرغم من انقطاع مسمى النبي والرسول ونزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل بعد عصر الخاتمية، إلّا أن حقيقتهما باقية. وإنما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على أذنه وقلبه، والفرق بين النبي والولي أنّ النبوة في النبي ظاهرة وفي الولي غيب[1].

---

(1) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، ص 347 ـ 349 و 376 ـ 378.

وهنا ينقل صدر المتألهين رواية عن النبي الأكرم (ص) قال فيها:

«إن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون».

الإجابة عن السؤال الثاني

وفي إجابة الشهيد مطهري عن الجزء الآخر من السؤال بأنه لا يوجد شيء ثابت في العالم، فيقول: إن ما يتغير دائماً هو المواد والتركيبات المادّية لهذا العالم، أما قوانين العالم فثابتة. فمثلاً الموجودات الحية تكاملت وتتكامل وفقاً لقوانين خاصة ونفس تلك الموجودات دائماً في تغير وتكامل، أما ماذا عن قوانين التغير والتكامل؟ من الطبيعي أن لا تكون قوانين التغير والتكامل متغيّرة ولا متكاملة وحديثنا حول القوانين. ولا فرق من هذه الجهة بين يكون القانون المقصود، طبيعياً أو وضعياً وتوافقياً؛ لأنّ القانون الوضعي والتوافقي، تنشأ من الطبيعة والفطرة وتعين خط السير التكاملي للأفراد والجماعات البشريّة.

وفي جوابه عن السؤال الثاني «كيف يتمكن الدين الثابت من الاستجابة لحاجات الإنسان في العصور المختلفة» يقول، أولاً: إن حاجات الإنسان على نوعين: حاجات أوّلية وحاجات ثانوية. الحاجات الأوّلية هي الحاجات التي تنبع من عمق البناء الجسمي والروحي للبشر ومن طبيعة الحياة الاجتماعيّة. وما دام الإنسان إنساناً وما دامت حياته حياة اجتماعيّة، فتلك الحاجات موجودة، وهي حاجات روحية أو جسمية أو اجتماعيّة، فالحاجات الجسمية من قبيل الحاجة إلى المأكل والملبس والمسكن والزوج؛ والحاجات الروحية من قبيل العلم، والجمال، والإحسان والعبادة والاحترام والتربية؛ والحاجات الاجتماعيّة من قبيل المعاشرة والتبادل والتعاون والحرّية والمساواة.

والحاجات الثانوية، هي الحاجات التي تنبع من الحاجات الأوّلية. ومنها الحاجة إلى أنواع الآلات ووسائل الحياة والتي تختلف في كل عصر وزمان عن الزمان الآخر. فالحاجات الأوّلية هي التي تدفع الإنسان نحو التطوّر وكمال الحياة، لكن الحاجات الثانوية تنشأ من تطوّر وكمال الحياة وتدفعه في نفس الوقت نحو تطوّر أكثر وكمال أرقى.

إن التغيير في الحاجات إنما يرتبط بالحاجات الثانوية. أما الحاجات الأوّلية، فلا تتقادم ولا تزول. وهناك بعض الحاجات الثانوية تتصف بذلك أيضاً. ومنها الحاجة إلى القانون فهو ينبع من الحياة الاجتماعيّة؛ ولكنّه دائم في نفس الوقت.

وحول كيفية معالجة الإسلام للحاجات الثانوية يؤكد الشهيد مطهري كثيراً على قابلية النصوص الدينيّة للاجتهاد، من خلال طرح قواعد ومعايير كلية وثابتة تقبل الانطباق على الموارد الجزئية والمصاديق المتغيّرة. وكذلك حجيّة واعتبار العقل في الدين إلى الحد الذي جعله أحد المصادر الدينيّة للتشريع، وأيضاً المجال الواسع الذي تملكها الحكومة الإسلاميّة في وضع القوانين التي يحتاجها المجتمع.

نقد وتحليل

البحث الآخر للمطهري في باب ختم النبوة، هو عن فلسفة ختم النبوة؟ ولماذا لا تتجدد النبوة والشريعة بعد نبي الإسلام؟

ففي الجواب يرى أنّ الفلسفة الأساسيّة هي التكامل العقلي والبلوغ الفكري والثقافيّ للبشر في عصر الرسالة الخاتمة، ويقول: إن الإنسان في العصور السابقة وبسبب عدم رشده العقلي لم يكن قادراً على استلام الخارطة الكاملة للحياة من الله تعالى مرة واحدة،

لكنه في عصر الخاتمية توفرت لديه تلك القابلية والأهلية لذلك تقبلها دفعة واحدة. ولهذا السبب لم تبق حاجة إلى الوحي والنبوة. ويرى الشهيد مطهري أن حماية القرآن من التحريف نابع من ذلك الرقي العقلي. ويعتقد أنه بعد عصر الخاتمية، فقد أوكلت المسؤولية إلى علماء الأمة بعد أن امتلك الإنسان المخطّط العام الشامل للحياة من جانب الوحي، لكي يقوموا من جهة بعمل الأنبياء التبليغي الذي قام به أكثر الأنبياء، أي ترويج وتبليغ وإجراء وتبيين الدين والشريعة، ومن جهة أخرى، ليستخرجوا الأحكام الإلٰهيّة في الحالات المختلفة والمصاديق المتغيّرة المناسبة لمتطلبات العصر، عن طريق الاجتهاد بالاعتماد على القواعد العامة للإسلام ومعرفة شروط الزمان والمكان؛ أي إنّهم تحمّلوا ـ في الحقيقة ـ جزءاً من من مهام الأنبياء دون أن يكونوا مشرعين[1].

وهذا التبيين لمسألة ختم النبوة، لم يسبق طرحه ـ على حد معرفتي ـ بين علماء الشيعة، ولم أجده في مؤلّفات العلّامة الطباطبائي حتى بعد المراجعة التي قمت بها، وبالرغم من الحديث في كتب ملّا صدرا عن دور العقل وعلماء، لكن يتضح بقليل من التأمّل أن كلامه يختلف عما أفاده الشهيد مطهري. فملا صدرا يقول ـ مثلاً ـ عن ختم النبوة والرسالة:

اعلم أنهما منقطعتان بوجه دون وجه كما قاله بعض العارفين، انقطع منها مسمى النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل، ثم أبقى حكم المبشرات وحكم الأئمة المعصومين عن الأخطاء وحكم المجتهدين وأزال عنهم الاسم وبقي الحكم، وأمر من لا علم له بالحكم الإلٰهيّ أن يسأل أهل الذكر فيفتونه بما

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 3، ص 173 ـ 202 و ج 2، ص 184 ـ 185.

أدى إليه اجتهادهم وإن اختلفوا، كما اختلف الشرائع وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله ومنهاجا وهو ما عين دليله في إثبات الحكم وحرم عليه العدول عنه[1].

وقال في كتابه شرح أصول الكافي ذيل الرواية «حجة الله على العباد النبي، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل»:

«إنّ النفوس البشريّة من ابتداء العالم إلى عصر خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله وعليهم السلام) كانت في ترقٍّ، وكانت الأديان والشرائع حسب ترقيهم في التكامل والأنبياء بمعجزاتهم في التفاضل إلى أن انتهت الأديان إلى دين الإسلام وهو أكمل ما يتصور من الأديان، وانتهت الرسالة والنبوة إلى أشرف الرسل وأفضل الأنبياء وانتهت الأمم إلى خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وشرط الأمر والنهي العلم بأحكام الله بمعرفة ما في كتاب الله وسنة نبيّه (ص)، فإذاً لا حاجة بعده إلى بعثة نبي آخر أو شريعة أخرى، ولهذا لم يبعث ولا يبعث بعد ختم الأنبياء (ع) نبي ولا بعد شريعته شريعة... فنقول: مراده (ع) من الحجة في قوله «حجة الله على العباد النبي» هي الحجة الظاهرة الواردة من قبل الله لأجل قصور العقول عن درجة الاكتفاء بما أعطاهم الله من العقل، فما هي إلا نبي مبعوث من قبل الله ظاهر مقرون بالمعجزات والآيات الواضحة الجلية.

وفي قوله (ع): «والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل»، هي الحجة الباطنة؛ لأنّ النفوس لما بعثت عليهم الأنبياء وجاءت لهم الشرائع وأنزلت إليهم الكتب غاية ما يمكن أن يكون عليه شيء من الحجج الخارجيّة من النبي والكتاب والشريعة، فلم يبق حجة بعد

---

(1) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة**، ص 376 ـ 377.

ذلك في ما بين الخلق والحق إلا الحجة الباطنة وما هي إلا العقل الصافي النير البصير... والحجة على أهل البصيرة المستفادة من اتّباع الحجة الخارجيّة هي نور البصيرة الداخليّة، فهم لنور بصيرتهم يسلكون سبيل الله بعقولهم المقتبسة من مشكاة النبوة المستنيرة بأنوار الكتاب والسنة، فلا حاجة لهم في سلوك السبيل في كل قدم إلى هادٍ خارج وحجة خارجة (النبي)، بل حجة الله عليهم بصيرتهم ونور عقلهم وهداهم»[1].

وعلى أي حال، فهذا التبرير من مطهري لا يمكن قبوله من وجهة نظرنا؛ لأنه **أولاً**: بلا دليل. إذ لم يقدم الشهيد مطهري ـ للأسف ـ دليلاً على هذا التبرير في أي من مؤلّفاته.

ثانياً: إن هذا التبرير لا ينسجم مع المعتقدات الشيعية؛ لأنّ الشيعة يعتقدون أنه بعد نبي الإسلام، وإن انقطع الوحي والنبوة، لكنّ حاجة البشريّة إلى الزعماء الإلٰهيّين الذين يتمتّعون بالعصمة والعلم اللدني الكامل ـ كما هو في الأنبياء ـ ما زالت باقية وهي حاجة ضروريّة وثابتة إلى قيام الساعة. فإنّ روايات من قبيل: «إني تارك فيكم الثقلين...» و«لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها» تدل بوضوح على هذا المعنى. وبتعبير أوضح، إن حاجة البشريّة لهداية الحجج الإلٰهيّين ما زالت باقية بعد عصر نبي الإسلام (ص). وتعتقد الشيعة أنّ ختم النبوة إنما يمكن تبريره من خلال نظريّة الإمامة. وعليه، لا يمكن للعقل ولا لعلماء الدين أن يحلوا محلها. والعجيب أنّ مطهري لم يلحظ أي دور لمسألة الإمامة في تبريره لختم النبوة. ولم يبين موقع الإمامة في نظريته[2].

---

(1) ملا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ص 112 ـ 114.

(2) للتعرف أكثر على المنزلة الرفيعة للإمامة، انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، كتاب الحجة.

يستفيد العلّامة الطباطبائي من حديث الثقلين أنّ الإمامة باقية إلى يوم القيامة كما إنّ القرآن باقٍ إلى يوم القيامة. وكما يجب على الناس التمسك بالقرآن إلى يوم القيامة فإن عليهم التمسك بالعترة وأن هداية البشريّة مرهونة بذلك[1].

ويبدو أن تبرير مطهري ينسجم مع نظريّة أهل السنة حول عدم حاجة الناس إلى الإمام والحجة الإلٰهيّة بعد النبي الأكرم (ص). ولهذا السبب يصرُّ إقبال اللاهوري في كتابه «إحياء الفكر الديني» على هذا التبرير. ويبدو أيضاً أن مطهري متأثّر بـ إقبال في هذه النظريّة.

ثالثاً: تصرِّح الآية الكريمة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2] بأنّ حفظ القرآن من التحريف، بقدرة الله ومشيئته لا للبلوغ العقلي للناس. فقد اقتضت الحكمة الإلٰهيّة أن يبقى القرآن الكريم بصفته المعجزة الخالدة لنبي الإسلام وهو النبي الخاتم ودليل حقانية وثبات دين الإسلام.

رابعاً: إن التبرير المذكور لا ينسجم حتى مع رؤية مطهري نفسه حول ضرورة الإمامة. فهو يصرح بأنّ الناس بعد نبي الإسلام بحاجة إلى الحجج الإلٰهيّة الذين هم ـ كما كان النبي (ص) ـ المرجعية الدينيّة الإلٰهيّة وهذه المنزلة للنبي باقية بعده وسيكون دين الله ناقصاً بدونها[3].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص 184 ـ 185.

(2) سورة الحجر: الآية 9.

(3) مرتضى مطهري، **إمامت ورهبرى** (= الإمامة والقيادة)، ص 51 ـ 52 و71 ـ 76 و 94 ـ 96.

4 ـ العقوبة الأخروية

لقد ادّعى أنّ العقوبات الأخروية التي جاءت في الدين لا تنسجم مع العقل والمنطق من عدة جهات.

بعض الشبهات والردود عليها

بعض إشكالات العقوبات الأخروية والإجابة عنها بالنحو الآتي:

الشبهة الأولى وردها

ليس للعقوبات الأخروية فلسفة معقولة؛ لأنّ العقوبة والجزاء تكون إما بهدف معاقبة المجرم وتنبيهه وتأديبه، أو بهدف التشفي ومواساة المظلوم أو بهدف العبرة والاعتبار للآخرين. ولا سبيل لأي من هذه الفلسفات في باب العقوبات الأخروية؛ لأنّه لا مجال هناك لتكرار الجرم من قبل المجرم أو القيام به من قبل الآخرين. فليست تلك الدار دار عمل. وبناء على ذلك، ينتفي الدافعين الأولين. أما دافع التشفي والمواساة فليست مطروحة بالأساس في شأن الله تعالى. وإذا قيل: إن تشفي المظلومين هو المطروح هنا، نقول: أولاً ليس كل المعاصي من قبيل حق الناس. وثانياً: في حق الناس أيضاً فالعبد الذي ظلم، إما أن يكون من أولياء الله أو من غيرهم، فأما أولياء الله فهم مظهر الرحمة الإلٰهيّة الواسعة، وأما غير الأولياء فهم في ذلك العالم يرجحون قليلاً من الخير والمغفرة الإلٰهيّة أو أخذ بعض حسنات الظالم على الانتقام منه.

والجواب الذي يقدمه الشهيد مطهري عن هذه الشبهة هو أنّ الفلسفات المذكورة للعقوبات إنما تأتي في العقوبات الاعتبارية (الوضعيّة)، أما في العقوبات الحقيقيّة والتكوينية، فلا تطرح أبداً. والعقوبات التكوينية بدورها على نحوين: أولها أن تكون العلاقة بين الجرم والعقوبة من نوع العلّيّة والمعلولية؛ مثل السقوط من مرتفع

وتهشم اليد والساق، أو تناول السم ثم الموت، أو عدم الاحتياط في القيادة ثم الاصطدام والجرح أو الموت، أو تناول الخمر وما يتبعه من آثار سلبية على الجسم والروح. ففي هذه الحالات هناك ارتباط حقيقي وذاتي وتكويني بيّن ولا مجال للحديث عن فلسفة العقوبات.

والنوع الآخر أن تكون العلاقة بين الجرم والعقوبة من نوع علاقة «العينيّة» و«الاتحاد». وفي هذا النوع، تكون العلاقة ذاتيّة وتكوينية بين الجرم والعقوبة، وحتى أشد إحكاماً من علاقة العلّيّة والمعلولية؛ لأنّ هناك اثنينية بين الجرم والعقوبة أما هنا فلا اثنينية. والعقوبة الأخروية من هذا القبيل. فالعقوبة الأخروية في الحقيقة تجسم وظهور للأعمال. وتدل الآيات والروايات الكثيرة على أنّ ما يراه الإنسان في الآخرة ـ سواء النعيم في الجنّة أو العذاب في جهنم ـ هو ونفس ما أعده الفرد لنفسه في هذه الدنيا وعندما تزول الحجب تتجسم تلك الاعمال وتتمثل.

لأعمالنا صورة ملكيّة وهي فانية ومؤقّتة، ولها صورة ملكوتية وهي لا تفنى أبداً وسيواجهها الإنسان يوماً ما. فإذا كانت جميلة صارت سبباً لتنعمنا، وإذا كانت قبيحة وكريهة ستكون عذابا وجهنماً.

وفي هذا النوع أيضاً لا تطرح فلسفة العقوبات؛ لأنّ العقوبات هنا، ظهور نفس العمل وتمثله وهي تأخذ بعنق الشخص بعد زوال الحجب[1].

ويوضح مطهري في موضع آخر الصورة الملكوتية للأعمال، ويذكر أنّ الأفكار والنوايا والدوافع تلعب دوراً في القيام بالأعمال. وهو يعتقد أن ما يشكل حقيقة العمل هي روحه وباطنه أي الفكر

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 230 ـ 233.

والدافع والنية، وتكتسب الروح مع أي عمل اختياري، أثراً وخاصية تتناسب مع الإرادة والدافع والنية. وهذه الآثار والملكات تصبح جزءاً من شخصيتنا وتحملنا إلى عالم يناسبها[1].

وما أورده الشهيد مطهري في العقوبات الأخروية واختلافها عن العقوبات الوضعيّة الدنيوية، قد بيّنَ بأوضح العبارات بكثرة في مؤلّفات صدر المتألهين وأيضاً الأستاذ العلّامة الطباطبائي[2].

نقد وتحليل

ومن التدقيق في أبحاث الأستاذ مطهري يمكن أن نفهم أنه يعتقد أنّ السبيل الوحيد لتبرير العقوبات الأخروية هو هذا السبيل ـ الاعتقاد بتجسم الأعمال والنيات وظهورها في القيامة ـ وبغض النظر عن هذا السبيل، لا يمكن العثور على تبرير له[3]. ويبدو أن هذا المبنى لا يخلو من خدشة؛ لأنّ القرآن الكريم قد استدلّ في مواضع متعدّدة على ضرورة المعاد والجزاء الأخروي من خلال حكمة الله وعدالته. وتلك الاستدلالات حتى بدون الالتفات إلى نوع المجازاة ـ من حيث كونها تكوينية أو وضعيّة ـ منطقيّة ومقبولة. وكنموذج، فإنّ أحد الاستدلالات على ضرورة الجزاء الأخروي، هو أنّ الله وعلى أساس حكمته ورحمته، أرسل الأنبياء وأنزل الشرائع لهداية الناس، ولما كان أغلبهم لا يمتثلون للطاعة، فقد وعد المؤمنين والمطيعين

---

(1) المصدر نفسه، ص 296.

(2) انظر: ملّا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 9، ص 290 ـ 304؛ وملا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**، تفسير سورة الواقعة والجمعة، ص 208 ـ 209؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 90 ـ 92، و ج2، ص 188.

(3) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص 227 ـ 233.

بالثواب والكفار والعصاة بالعذاب. ولو لم يكن ذلك الوعد والوعيد، لم تترتب أي فائدة على إرسال الرسل وإنزال الكتب. وبالالتفات إلى أن عدم الوفاء كلياً بالوعد والوعيد محال على الحكيم وبالإضافة إلى ذلك، فالاعتقاد بجواز هذه المخالفة، يفقد الوعد والوعيد فلسفة وجودهما، فلا بدّ من أن ينفذهما الله تعالى. يقول العلّامة الطباطبائي:

فالله جل ثناؤه لما جعل الثواب والأجر على الإيمان والطاعة، جعل العقاب والعذاب لمن كفر وعصى، وهو القائل بأنه لا يخلف الميعاد[1].

والطريف أنّ الشهيد مطهري نفسه استدل على الحياة الأخروية وجزائها في بعض كتبه أيضاً عن طريق الحكمة والعدالة الإلٰهيّة. وعبارته حول الاستدلال عن طريق عدالة الله بهذا النحو:

إنّ الله دعا الناس إلى الإيمان والإحسان، فانقسم الناس بالنسبة إلى قبول دعوته إلى طائفتين: بعضهم قبلوا تلك الدعوة وأجروا نظامهم الفكري والأخلاقي بحسبها. والطائفة الأخرى لم يقبلوا وانشغلوا بالقبائح والمفاسد. ومن جهة أخرى، نرى أن نظام العالم لم يخلق لكي يلقى فيه المحسنين ثواب أعمالهم ولا المسيئين عقاب أعمالهم، بل إن بعض الأفعال الحسنة تنتهي معها حياة الإنسان ولا يبقى مجال للإثابة؛ وهناك أفعال شنيعة لا يمكن العقاب عليها في هذه الدنيا، كما لو قتل شخص آلاف الأبرياء. فإن مقتضى العدل الإلٰهيّ أن تكون هناك نشأة أخرى لكي تلقى كلتا الطائفتين جزاء أعمالها[2].

---

(1) الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص 161 ـ 162 (الطبعة الفارسية).

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج2، ص 532 ـ 534.

الشبهة الثانية وردها

نظراً لما بين الجرم والعقوبة من التناسب والسِنْخِيّة، فكيف وضع الله تلك العقوبات الكبيرة والثقيلة وأحياناً غير المحدودة؟

يعتقد مطهري أن جواب هذا الإشكال هو ما تقدم في جواب الإشكال الأول، أي إنّ بحث السِنْخِيّة وتناسب الجرم والعقوبة، إنما يأتي في العقوبات الوضعيّة، ولا يطرح في العقوبات التكوينية التي تحكم الجرم والعقوبة فيها علاقة العليّة والمعلوليّة، أو علاقة الاتحاد والعينيّة. وكما تقدم، فإن العقوبات الأخروية هي الصورة الملكوتية لنفس الأعمال، وليست أمراً خارجياً يبتلى به الإنسان.

الشبهة الثالثة وردها

كيف يمكن تصور أن يعذب الرب العظيم والرحيم عبده الضعيف الذليل؟

وجواب هذا الإشكال من وجهة نظر مطهري هو ما تقدّم سابقاً؛ أي إنّ البحث عن: «كيف يعذب الله العظيم عبده الضعيف»، إنما يأتي في العقوبات الوضعيّة، لا العقوبات التكوينية حيث تكون العلاقة حقيقيّة وذاتيّة بين الجرم والعقوبة.

الشبهة الرابعة وردّها

لماذا اشترطت الأديان الأيمان في الإثابة على أعمال الحسنة في الآخرة؟ ولماذا ليس هناك ثواب للخدمات الكبيرة التي يقدمها غير المؤمنين؟ ما الفرق ـ بالنسبة لله تعالى ـ بين أن يكون الفاعل مؤمناً أو غير مؤمن؟

الجواب: إنّ الله ـ قطعاً ـ سوف لن يترك الأعمال الحسنة والصالحة بلا أجر، لكنّ المهم أن نعرف ما هو العمل الصالح؟ لأننا عادة وبنظرتنا السطحية نرى الحسن الفعلي للعمل كافٍ لاعتباره

صالحاً، وكلما ترك عمل الشخص آثاراً إيجابية في المجتمع والتاريخ، يبدو لنا أنه أكثر صلاحاً. لكن النظرة الإلٰهيّة ليست كذلك، فالعمل الصالح عند الله إضافة إلى الحسن الفعلي، لا بدّ أن يتمتع بحسن فاعلي أيضاً؛ لأنّ روح العمل وحقيقته هي باطنه لا ظاهره. وما يشكّل باطن العمل هو نية الشخص ودافعه ومعرفته وإيمانه. وكلما كان العمل غنياً من حيث باطنه، كان أكثر خيراً وصلاحاً.

إنّ اشتراط الإيمان بالله في قبول الأعمال، هو بسبب ضمان الحسن الفاعلي. فمن لا يعتقد بوجود الله، فإن عمله من حيث الحسن الفاعلي لا يتوفر فيه النصاب اللازم لقبوله من الله تعالى. وبتعبير آخر: من يقوم بعمل لا يريد به وجه الله، بل يقوم به من أجل الأمور الدنيوية، فإن عمله لا يُرفع بالضرورة. إن شرط توفر جنبة ملكوتية في العمل، هو أن يؤتى به لله وبهدف الصعود إلى ملكوته. ومن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر فلن تكون لعمله جنبة ملكوتية ولا يصعد إلى عليين. وما لم يتوفر على النورانية والصفاء من خلال النية الحسنة والعقيدة والإيمان، فلا يصل إلى الملكوت. روح العمل هي فائدته الأخروية والملكوتية. فإذا قيل لنا إن فلاناً سار في طريق شمال طهران واتجه إلى الشمال واستمر بسفره عدة أيام فلا نتوقع منه أن يصل إلى قم وأصفهان وشيراز. ومحال أن يسافر شخص باتجاه روسيا، ثم يصل إلى مكة[1].

الشبهة الخامسة وردّها

لماذا اعتُبر المسلمون والاثني عشرية منهم، بأنهم أهل رحمة ونجاة في الآخرة؟ فإن لازم تلك العقيدة هو أنّ نعتبر أكثريّة الناس

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ص 295 ـ 305.

أهل عذاب وجهنم ومحرومين من الرحمة الإلٰهيّة. وهذا الأمر يتنافى مع الحكمة الإلٰهيّة البالغة والرحمة الواسعة.

والجواب: إنّ مسألة الحق والباطل تختلف عن مسألة النجاة وعدمها في الآخرة، وليس بينهما ملازمة على كل حال. وليس كل أهل الباطل معذبين ومحرومين من النجاة يوم القيامة. كما إنه ليس كل أتباع الدين الحق مصانين عن العذاب الإلٰهيّ في كل الظروف. ما أكثر الذين لم يعرفوا دين الحق، لكنهم لما لم يكونوا أهل عناد في مقابل الحق، ولم يكن عدم اعتناقهم ناشئاً من التقصير، فإنهم سيكونون من أهل النجاة في الآخرة. ويسمي القرآن هؤلاء الناس بالمستضعفين أو «المرجون لأمر الله» وهم ممن تشملهم بالرحمة الإلٰهيّة.

وفي الحقيقة، فإن الكفر الذي يؤدي إلى العذاب في الآخرة هو العناد واللجاج وكتمان الحق. وكل من يملك روح التسليم والانقياد في قبال الحقيقة، يمكن أن تشمله النجاة في الآخرة، وإن لم يصل إلى الحقيقة. وإذا كان لهكذا أفراد أعمال حسنة في صحيفة أعمالهم وقاموا بذلك العمل بدافع إلهي وأخروي، فإنهم سيثابون عليه عند الله في القيامة، وإن لم يكونوا مسلمين. وإذا لم يكونوا معتقدين بالله والقيامة أيضاً؛ لكنهم قاموا بعمل الخير بنية إنسانيّة صادقة ومحبة للخير، فذلك سيؤدي إلى تخفيف عذابهم وأحياناً رفعه عنهم.

فالآيات والروايات التي تدل على أنّ أعمال منكري النبوة والإمامة ليست مقبولة ناظرة إلى أن إنكارهم من باب العناد واللجاج والتعصب، أما الإنكار المستند إلى عدم الاعتراف فقط والذي ينشأ من القصور لا التقصير، فليس مورد نظر تلك الآيات والروايات[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 342.

إن أكثر الناس الذين لم يقروا بالحقيقة ـ من وجهة نظر فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وصدر المتألهين ـ قاصرون وليسوا مقصرين. وأمثال هؤلاء إذا لم يعرفوا الله سوف لن يعذبوا وإن لم يذهبوا إلى الجنّة، وإذا كانوا يقرّون بالله وقاموا بعمل صالح فإنهم سيثابون عليه. وإنما يكون العذاب والشقاء على المقصرين لا القاصرين.

يطرح صدر المتألهين في كتابه الأسفار في مبحث الخير والشر الإشكال بهذا النحو:

إنكم زعمتم أنّ الخير في العالم كثير والشرّ قليل، ونحن إذا نظرنا في أنواع الكائنات وجدنا الإنسانَ أشرف الجميع، وإذا نظرنا إلى أكثر أفراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود أفعال قبيحة وأعمال سيئة وأخلاق وملكات رديئة واعتقادات باطلة، وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العمليّة والجهل المركّب بحسب القوة النظريّة، وهذان الأمران مضران في المعاد مؤلمان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الأخروية.

ثم يجيب صدر المتألهين عن هذا الإشكال بنفس ما أجاب به الشيخ الرئيس ابن سينا بما خلاصته:

إن أحوال الناس من حيث السلامة في العقبى كأحوالهم من حيث السلامة في النشأة الأولى، وكما إنهم في هذا العالم: فالقلة منهم سالم وجميل مائة بالمائة وكذلك المريض والقبيح مائة بالمائة قلة أيضاً، وأكثرهم متوسطون يتمتّعون بسلامة نسبية، كذلك الحال في عالم الآخرة أيضاً. فالسعداء الكاملون الذين يعبر عنهم القرآن بـ

«السابقون»، وكذلك الأشقياء الكاملون الذين يعبر عنهم القرآن «أصحاب الشمال»، قليلون، والغلبة للمتوسطين الذين يسميهم القرآن «أصحاب اليمين» إذاً لأهل الرحمة والسلامة غلبة ووفرة في كلتا النشأتين[1].

بناء على ذلك، فإن رأي الفلاسفة أنّ الحكمة الإلٰهيّة تقتضي أن يكون أكثر الناس أهل رحمة ونجاة في القيامة.

لكنّ بعض الحكماء أجاب عنه بما يرفع ولا يستلزم مخالفة نصوص الكتاب والسنة. وهو أن غلبة الخيرات لا ينحصر فرضها في أكثريّة الكاملين من حيث العدد، بل يتحقق غلبة الخيرات بأخذ الكيفية وشدة الخيرية ومراتبها أيضاً بعين الاعتبار، فيمكن أن يكون الكاملون أقلّ عدداً من الناقصين لكن تكون مراتب كمالهم راجحة على شرور الهالكين. بل لا يبعد أن تكون كمالات المعصومين (عليهم الصلاة والسلام) راجحة على نقائص جميع الأولين والآخرين، وهم المقصودون بالخلق بالأصالة[2].

5 ـ قضايا فقهية

يرى مطهري ـ كبقيّة فقهاء الشيعة ـ أنّ العقل هو أحد مصادر استنباط الأحكام الفقهية الأربعة، ويقول إن مصدرية العقل لكشف الأحكام الشرعيّة في مجالين: أحدهما في مجال فلسفة الأحكام والأخرى في مجال لوازم الأحكام.

---

(1) ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج 7، ص 78 ـ 79.

(2) انظر: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 474. [الأستاذ مصباح ينقل الجواب عن كتاب القبسات للميرداماد فلا تصح عبارة (معاصرين) الواردة في النص الفارسي؛ ولذلك لم نوردها في الترجمة].

العقل وفلسفة الأحكام

من المسلّم عند المسلمين، ولا سيما الشيعة أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة ومنبعثة عن سلسلة من المصالح والمفاسد الواقعية؛ أي إنّ كل أمر شرعي هو بسبب مصلحة لازمة الاستيفاء، وكل نهي شرعي بسبب مفسدة واجبة الاحتراز. فإن الله تعالى لكي يوصل الناس إلى مجموعة من المصالح الحقيقيّة التي فيها سعادتهم، جعل بعض الأمور واجبة والأخرى مستحبة، ولأجل أن يبعدهم عن مجموعة من المفاسد، منعهم من بعض الأفعال. ولو لم تكن تلك المصالح والمفاسد، لم يكن أمر ولا نهي. وهذه المصالح والمفاسد هي وراء حكمة الأحكام، بحيث لو اطلع عليها العقل البشريّ؛ لحكم بنفس ما حكم به الشرع.

وعلى هذا الأساس، يعتقد الفقهاء أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة ودائرة مدار حِكَمها (المصالح والمفاسد)، وكلما وجدت تلك الحكم جعل الحِكَم الشرعي المناسب لها، ومتى ما فقدت تلك الحكم، لم نجد الحكم الشرعي أيضاً.

فعلى هذا المبنى، لو فرضنا أنّ الشارع لم يبلغنا بحكم في مورد خاص من ناحية النقل الشرعي، فلو توصل العقل إلى حكمة قطعية معيّنة، سيكتشف منها الحكم الشرعي. والحقيقة أنّ العقل يقوم في مثل هذه الموارد بتشكيل صغرى وكبرى، بهذا النحو:

1 ـ في المورد الفلاني توجد مصلحة لازمة الاستيفاء (صغرى).

2 ـ وكلما كانت هناك مصلحة لازمة الاستيفاء، فإن الشارع سوف لن يتجاهلها، بل سيوجب استيفاءها (كبرى).

3 ـ إذاً في ذلك المورد، يحكم الشرع بأن القيام بذلك الفعل واجب (نتيجة).

مثلاً لم يكن الإدمان على المخدرات موجوداً في زمن الشارع، ولا يوجد عندنا في الأدلة النقلية دليل خاص على حرمة ذلك؛ لكنّ الأدلة الحسّيّة والتجريبية أثبتت أضرار ومفاسد الإدمان فإذا توصلنا بحكم عقلنا وعلمنا إلى أن ملاك الحرمة «أي مفسدة لازمة الاحتراز» موجودة في الإدمان. وبالتالي، بحكم أننا نعلم أنّ ما فيه مضرة للإنسان ومفسدة وضرر يجب تجنبه، نحكم بحرمته. ولو ثبت أنّ التدخين (للسجائر) يسبب السرطان، فإن المجتهد يحكم بحكم العقل أنّ التدخين (للسجائر) حرام شرعاً.

يسمي المتكلمون والأصوليون تلازم العقل والشرع بـ«قاعدة الملازمة» ويقولون: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».

ولا بدّ من أن يعلم أنّ ذلك إنما يكون في حالة إدراك العقل بنحو القطع واليقين لمصلحة لازمة الاستيفاء أو لمفسدة لازمة الاحتراز، أو عندما يكتشف ما يصطلح عليه بـ«الملاك» و«المناط» الحقيقي بنحو يقيني لا شك فيه، وإلا فمجرد الظن والتخمين لا يمكن أن يبنى عليه حكم عقلي. والسبب في بطلان القياس أن المناط وعلة الحكم تُكْتَشف بشكل ظني وخيالي وليس قطعياً وعقلياً. ولهذا السبب لا يصيب القياسُ الحكمَ الشرعي في كثير من الموارد. وينبغي عدم الخلط بين القياس [الباطل] وتنقيح المناط المقبول في الفقه عند الفقهاء؛ لأنّ تنقيح المناط إنما يصح في المورد الذي يحرز فيه مناط الحكم الشرعي.

وفي المقابل ففي الموارد التي لا يتوصل العقل إلى مناط الأحكام، ولكنه يرى للشارع أحكاماً، يدرك بالقطع أن فيها مصلحة أو مفسدة؛ وإلا لم يحكم الشارع.

فالعقل كما يكتشف الحكم الشرعي باكتشافه المصالح والمفاسد الواقعية، كذلك يدرك وجود المصالح الواقعية من معرفته بوجود

الحكم الشرعي. ولهذا السبب قالوا: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»، وقالوا: «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل»[1].

العقل ولوزم الأحكام

كل حكم يصدر من حاكم عاقل ذي شعور، من الطبيعي أن يستلزم أموراً، على العقل أن يقضي بها، فهل أنّ الحكم الكذائي يستلزم حكماً آخر أم لا؟ أو يستلزم نفي حكم أم لا؟ مثلاً لو أُمر بشيء (كالحج مثلاً) وتوقّف امتثاله على القيام ببعض المقدمات (مثلاً استصدار جواز سفر والحصول على تذكرة السفر و...) فهل أنّ الأمر بالحج يستلزم الأمر بتلك المقدمات أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل أن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدماته أم لا؟ وكيف تكون المسألة في المحرمات؟ هل أن حرمة الشيء تستلزم حرمة مقدماته أم لا؟

والمسألة الأخرى: إنّ الإنسان لا يستطيع القيام بفعلين متضادين في وقت واحد. مثلاً لا يستطيع الإنسان في آن واحد أن يصلي ويطهر المسجد؛ لأنّ القيام بأحد الفعلين يستلزم ترك الآخر. والآن هل الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده؟ وهل أن كل أمر، يستتبع عدة نواهٍ (النهي عن أضداد المأمور به) أم لا؟

والمسألة الثالثة: إذا كان لدينا واجبان لا يمكن امتثالهما معاً في آن واحد، بل لا بدّ أن نختار أحدهما، فحينئذٍ إذا كان أحدهما أكثر أهميّة من الآخر فلا بدّ ـ قطعاً ـ أن نختار الأهم. والآن يطرح السؤال أنه في هذه الحالة هل التكليف بـ «المهم» يسقط بالكامل بسبب تكليفنا بـ«الأهم» أم أن سقوطه مشروط باشتغالنا بـ «الأهم»؟

---

(1) مرتضى مطهري، **آشنائي با علوم اسلامي: أصول فقه وفقه**، ص 38 ـ 40؛ **وإسلام ومقتضيات زمان**، ص ص36 ـ 67.

بناء على ذلك، فإذا انشغلنا بأمر ثالث ولم نأتِ بالأهم ولا المهم، هل نكون قد ارتكبنا معصية واحدة وهي ترك التكليف الأهم فقط أما التكليف بالمهم فلم نرتكب معصية بتركه لأنه كان ساقطاً على أي حال، أم أننا ارتكبنا معصيتين؛ لأنّ التكليف بالمهم إنما يسقط إذا اشتغلنا بالأهم وهذا ما لم يحصل؟

المسألة الرابعة: هل يمكن أن يكون فعل ما حراماً وواجباً معاً من جهتين مختلفتين، أم لا؟ لا شك في أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون حراماً وواجباً معاً من جهة واحدة، مثلاً من المستحيل أن يكون التصرف في مال الغير بدون رضاه من حيث إنّه تصرف في مال الغير، واجباً وحراماً معاً، لكن ماذا لو كان من جهتين مختلفتين؟ مثلاً، الصلاة في أرض مغصوبة، هي من جهة تصرف في مال الغير ومن جهة أخرى امتثال للأمر بالصلاة. فهل أن هذا الفعل من حيث إنّه تصرف في مال الغير حرام ومن حيث إنّه إداء صلاة واجبة يكون واجباً؟

وفي كل واحدة من هذه المسائل الأربع المتقدمة، يتمكن العقل ومن خلال حساباته الدقيقة أن يبين حكم المسألة. وللأصوليين أبحاثٌ دقيقة في المسائل الأربع المتقدمة.

ويطلق على المسألة الأولى من المسائل الأربع «مقدمة الواجب»، وعلى المسألة الثانية «الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده»، وعلى المسألة الثالثة «الترتب»، وعلى المسألة الرابعة «اجتماع الأمر والنهي»[1].

---

(1) مرتضى مطهّري، **آشنائي با علوم اسلامي: أصول فقه وفقه، ص 41 ـ 42.**

العقل وتشخيص موارد العدل

من الموارد الأخرى التي يظهر فيها دور العقل في نظر الشهيد مطهري، تشخيص موارد العدل والظلم. وتوضيح ذلك: إنّ الإمامية يسمون أنفسهم «العدلية» والإسلام دين العدل، وقد أكّد القرآن الكريم في العديد من الموارد على القيام بالقسط والعدل؛ كما إنّ العقل يأمر أيضاً بإقامة العدل. ويعتقد الشهيد مطهري أنه بالاعتماد على ذلك المعيار العقلي والشرعي (العدل)، يمكن التعرف على وجهة نظر الإسلام حول بعض الحالات وإزالة بعض الغموض.

فمثلاً، إذا امتنع الرجل بعد الزواج من القيام بوظائف الزوجية ولم يؤدِّ الحقوق المسلّمة، وضيَّق على زوجته من هذه الناحية ولم يرض بالطلاق من جهة أخرى، وبالتالي يكلف المرأة وضعاً صعباً وغير مقبول، فما هو الحكم الشرعي في هذه الحالة؟

يرى بعض الفقهاء أنّ الإسلام لم يضع حلاً لمثل هذه المشكلة، وعلى المرأة أن تتحمل هذه الحياة وأن هذه الحالة تشبه مرض السرطان ليس لها علاج؛ لكن مطهري يعتقد أن هذه الرؤية غير صحيحة وغير مقبولة، لأنها تتضاد بالتمام مع مبدأ القسط والعدل. والحكم بأن على الزوجة أن تتحمل، حكم ظالم، والإسلام المنادي بالعدل والقسط ليس فيه مثل هذا الحكم على الإطلاق. ولما كان مبدأ العدل ركن التقنين والتشريع الإسلامي، فلا مفر من القول بالإفتاء بجواز ومشروعية الطلاق القضائي. أي يتمكن القاضي والحاكم الشرعي ولو من دون رضا الزوج أن يجري صيغة الطلاق ويطلق المرأة من زوجها[1].

---

(1) مرتضى مطهّري، **مجموعه آثار**، ج 19، ص 286 ـ 289.

ويبدو أن دور العقل في الاجتهاد الفقهي لا يختص بالموارد المتقدمة، بل يمكن تصور موارد أخرى للعقل فيها دوره، وهذه الموارد وإن لم تذكر صراحة في مؤلّفات الشهيد مطهري، لكنّا سنشير إليها بسبب أهميتها.

العقل وتطبيق الأصول على المصاديق

لقد بيّن الإسلام في كثير من الموارد الأحكام بصورة كليّة، وترك تشخيص المصاديق والجزئيات إلى العقل. وفي كثير من الحالات لا يمكن تشخيص المصاديق بسهولة بل يحتاج إلى محاسبات دقيقة وتأمّلات عقليّة كثيرة.

ومن النماذج «تسلط الكفار محرمة»، لكن تشخيص أن هذه المعاملة أو ذاك النوع من الارتباط من مصاديق تسلط الكفار أم لا، يحتاج في بعض الأحيان إلى دراسة علميّة وعقليّة من ذوي الاختصاص. أو على ضوء الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[1] فقد مُنع من تداول الثروة عبثاً، وعلى هذا الأساس فقد أعلن الشرع بطلان المعاملات السفهية وغير العقلائية، لكن في بعض الحالات يحتاج تشخيص أن هذه المعاملة هي من «أكل المال بالباطل» أو أنها «معاملة سفهية» إلى دراسات دقيقة من ذوي الاختصاص؛ أي الحاجة إلى أن تحسب منافعها ومضارها من قبل العقل ويتضح حاصلها.

أو مثلاً كُلّف المسلمون على ضوء الآية الشريفة ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[2] أن يكونوا دائماً على استعداد للدفاع والجهاد

---

(1) سورة البقرة: الآية 188.

(2) سورة الأنفال: الآية 60.

ضد الأعداء، بحيث يحسب لهم العدو حسابه ولا ينسج خيالاته السطحية حولهم. لكن ما هو الاستعداد اللازم وما هي التجهيزات التي تفي بذلك الغرض، فذلك ما يحتاج في بعض الحالات إلى دراسات دقيقة وتأمل عقلي من أهل الاختصاص. والمصاديق من هذا القبيل كثيرة في الإسلام وكلها تؤكد دور العقل وحصته في تطبيق أصول الإسلام على الموراد والمصاديق المختلفة.

العقل والأحكام الولائية

الأحكام الولائية من الموارد الأخرى التي يظهر فيها دور العقل في الإسلام. فالإسلام أعطى الحاكم الشرعي (الإمام أو الفقيه الجامع للشرائط) الولاية والصلاحية لأن يقنن ويصدر الأوامر على ضوء مصالح الإسلام والمسلمين مع مراعاة متطلبات الزمان والمكان. وقد أوجب الشرع طاعة تلك القوانين والمقررات على الجميع.

ومن البديهي أن تشخيص مصالح الإسلام والمسلمين وتمييز متطلبات الزمان والمكان بحاجة ماسة إلى حسابات عقليّة وخبرات علميّة. والحاكم الإسلامي مكلف بالاستعانة بعقول الخبراء ومعلومات المشاورين العارفين والمتخصصين بتلك الموارد. وفي الحقيقة يمكن القول إنّ الإسلام إذ أعطى تلك الصلاحيات الواسعة للحاكم الشرعي، فقد اعترف بنحو ضمني وتلويحي بدور العقل في هذا المجال الواسع.

ومن المناسب في البحث عن العقل والدين في المسائل الفقهية ولتتميم البحث وتوضيحه، وأيضاً للتعرف أكثر على تحليل الشهيد مطهري في المسائل الاقتصاديّة، أن نشير إلى بعض نظرياته في هذا المجال.

6 ـ التعاليم الاقتصاديّة في الإسلام

إن قسماً كبيراً من التعاليم الدينيّة والفقهية ـ كما نعلم ـ ترتبط بالمسائل الاقتصاديّة. وربما ترتبط أكثر من نصف الأبواب الفقهية بنحو مباشر أو غير مباشر بالمسائل الاقتصاديّة والمعيشية للناس. وذلك يبين الاهتمام الواسع بهذه المسألة.

والنظام الاقتصادي في الإسلام واحد من الأبحاث التي لفتت انتباه الشهيد مطهري. فقدّم نظريات وتحليلات جديدة حول النظام الاقتصادي في الإسلام، لها أهميتها للمنظرين الاقتصاديين. وقد تحدَّث الشهيد مطهري في بعض أبحاثه عن فلسفة بعض الأحكام الاقتصاديّة في الإسلام، وذلك له ارتباط وثيق ببحث العقل والدين. ونحن هنا نشير إلى بعض هذه الأبحاث من باب المثال فقط.

العقل والملكيّة الفردية

الملكيّة الفردية هي واحدة من التعاليم الاقتصاديّة في الإسلام. وقد أُشكل على هذا المبدأ الإسلامي بأن الملكيّة الفردية من ميزات النظام الرأسمالي، وهو يؤدي إلى انحصار الثروة وتمركزها، وهو ما نشاهده في النظام الرأسمالي. نظراً إلى اختلاف قدرة الناس واستعدادهم في تحصيل وتوسعة الملكيّة الفردية، فإن مشروعيتها تؤدي ـ بالضرورة ـ إلى إيجاد التمايز الطبقي واضطراب التوازن الاجتماعي وإهمال المساواة العامة. وهذا الإشكال يبرز بشكل أوضح في حالة الملكيّة الفردية لوسائل الإنتاج؛ لأنّ الملكيّة الفردية لوسائل الإنتاج وسيلة لإنشاء علاقة العامل ورب العمل في المجتمع الأمر الذي يؤدّي إلى استغلال طاقة عمل الآخرين.

والإجابة التي يمكن استفادتها من طيات أبحاث الشهيد مطهري أنّ الأولوية التي يتعامل بها الإنسان مع الأشياء الخاصة غريزية

وفطرية في البشر. بل تدرك بعض الحيوانات ذلك بحكم غريزتها. فالحيوان الذي يتزاوج ويبني عشاً، له مثل هذا الإحساس الغريزي نحو زوجه وعشه، وله شعور مقابل تجاه زوج وعش غيره من الحيوانات. وكذلك الأطفال في خصوص لعبهم أيضاً.

ولكن في الوقت نفسه، لا يمكن القول إنّ الحيوانات تعرف الملكيّة. فالحكم بالملكية من مختصات الإنسان. والإنسان عادة ما يعتبر الملكيّة في موضع يكون هو من أوجد المتاع أو استخرجه من الطبيعة أو وجده. ففي هذه الموارد يرى الإنسان نفسه «أولى» بذلك المتاع من الآخرين.

وفي الحقيقة، فالمقتضي الطبيعي والغريزي للملكيّة الفردية هو العمل والإيجاد (دور العمل ملحوظ بنحو ما في كل الموارد السابقة)، وبعبارة أخرى: الارتباط فاعلي. وهذا النوع من المالكية الاعتبارية ـ في الحقيقة ـ مأخوذ من الملكيّة التكوينية والحقيقيّة التي يشاهدها الإنسان بين ذاته وبين أفعاله وقواه وأعضائه. فالإنسان كما يرى نفسه مالكاً لفكره وأعضائه وقواه، كذلك يعتبر نفسه مالكاً لحاصل هذه القوى التي كان لفكره وقواه وأعضائه دور مباشر فيها. وهذا الإدراك عقلي وفطري؛ ولهذا السبب فالملكيّة في اعتقادنا حق طبيعي، وغريزي، وفطري.

ولما كان الإنسان مدنياً بالطبع ويعيش في المجتمع، فمن الطبيعي أن توجد مقررات موضوعة في عمله؛ لأنّ الغريزة والطبيعة ليستا كافيتين لتعيين حدود الإنسان وحقوقه في هذا المجال بنحو جزئي وبيّن.

وطبعاً يوجد تفاوت بين الملكيّة في الإسلام والنظام الرأسمالي. فمثلاً: وضع الإسلام حدوداً وموازين وشروطاً للملكيّة الفردية، أما في النظام الرأسمالي فليس لها ذكر. فضلاً عن ذلك فإن حق المالك

في الاستهلاك والتوزيع من وجهة نظر الإسلام لها شروطها وحدودها كما هو الحال في الإنتاج. ولهذا السبب، فرغم إقرار الإسلام للملكيّة الفردية إلا أنه وضع لها حدوداً وشروطاً تمنع من آثارها السلبية التي تشاهد في النظام الرأسمالي.

ولا بدّ أن يعلم أنّ إلغاء الملكيّة الفردية يعدّ في الحقيقة ظلماً وإجحافاً بحق الفرد. فلا يمكن اعتبار الآخرين مساوين للفرد في إنتاجه وهذا الأمر مخالفٌ للعدالة، واستغلالٌ للآخرين. إذا أردنا من باب الفرض أن نجبر الأفراد على العمل بنفس المقدار؛ لكي ينتفعوا من الحاصل بنحو متساو، فهذا أيضاً ظلم وإجحاف؛ لأننا سلبنا الحرّية من فرد يتمتع بقدرة بدنية وروحية أكثر، أو سلبنا الحرية من فرد لا يملك قدرة أكثر؛ لكنه غير مستعد ليقضي وقته بالكسل. الظلم وعدم العدالة لا ينحصر بالاستغلال ـ أي الاستيلاء على ثمرة عمل الآخرين ـ . فإن منع الأفراد من الانتفاع التام من الطاقات التي وهبها الله وسلب هذه الحرّية، يُعدّ أيضاً ظلماً وسلباً لحق طبيعي. ولا شكّ في أنّ الأفراد يتفاوتون من حيث الذكاء والاجتهاد وفي المقابل الكسل والبطنة.

إن إجبار الأفراد على أن يقدموا ثمرة عملهم للآخرين بالرغم من بذل جهد أكبر، ظلم واستغلال. كما إن منعهم من زيادة العمل وإلزامهم بالعمل بمستوى أضعف العمال ظلم أيضاً. بالإضافة إلى ذلك، فكلتا الحالتين، تمنع من ترقي وتطوّر وتكامل الفرد والمجتمع؛ لأنه في الحالة الأولى يؤدي إلى سلب الدافع والمحرك القوي من الأفراد، وفي الحالة الثانية يؤدي إلى منع الإنسان من النشاط والسعي. فضلاً عن ذلك، فإن سلب الملكيّة الشخصيّة يلغي فضيلة الجود والبذل والإنفاق والعفو وهي من الخصال الروحية العالية.

ويجب أن يُعلَم أن مجرد كون المجتمع ذا طبقات، وكون الناس يعيشون في ظروف مختلفة وغير متساوية، مثل هذا التفاوت العائد إلى الأهلية والاستعداد ونشاط الأشخاص ليس مرفوضاً ولا غير مقبول، بل إنه عين العدالة وبه أيضاً قوام المجتمع. يقول الشهيد مطهري حول ملكيّة وسائل الإنتاج:

«إن الإسلام لا يعارض الملكيّة الفردية عن طريق رأس المال ووسائل الإنتاج أو باستعمال واستئجار الطبقة العاملة. لكنه يرفض السيطرة الاقتصاديّة لأشخاص على المجتمع، وامتلاك القرار الاقتصادي والسياسيّ للمجتمع من خلال الملكيّة الفردية. والآن لا بدّ من أن نرى أن لازم ملكيّة وسائل الإنتاج دائماً أو على الأقل في عصر الآلة، هل يوجب السيطرة الاقتصاديّة لبعض الأشخاص أم لا؟ ومن الطبيعي أن تكون السيطرة الاقتصاديّة مرفوضة من جهتين: أولاً، من حيث الحقوق الديمقراطيّة لا معنى لأن يكون بعض أفراد المجتمع متحكمين بمصير بعضهم الآخر، والآخر: من حيث إنهم سيعملون لصالحهم بشكلٍ يؤدّي إلى الإضرار بالآخرين[1].

العقل والإرث

نموذج آخر من الأحكام الاقتصاديّة التي وقعت موضع إشكال من قبل البعض، وبالأخص الاشتراكيين، هي مسألة الإرث. يقولون إنّ الإرث يستلزم قطع العلاقة بين العمل والملكيّة، ويؤدي إلى فساد الأخلاق وبطالة الورثة وتكاسلهم وأكلهم بالمجان، وذلك مقدمة لتجمع الثروة وتمركزها في نقاط معيّنة بعد عدة أجيال؛ كما إنها تؤدي إلى التمايز الطبقي وعدم المساواة والظلم. والإرث في الحقيقة

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، **نظام اقتصادي اسلام**، ص 49 ـ 58 و 174 و 221 ـ 223 و 229 ـ 230.

غير محبذ ولا مقبول من وجهة نظر حقوقيّة وأيضاً من وجهة نظر تربوية وأخلاقيّة.

وفي النقطة المقابلة، فالأدلة التي ذكرها بعضهم لمشروعية الإرث ثلاثة أمور:

أ - حق التوريث نتيجة منطقيّة لحق الملكيّة. للإنسان الحق في أن يتلف ما ملكه أو يهبه. بناء على ذلك، يمكنه أن يأمر بعد موته أن يهبه للآخرين.

ب- الإرث من وجهة نظر أخلاقيّة مشروع بل محبذ؛ لأنه سبب لتقوية العلاقات الأسرية.

ج - الإرث مفيد من وجهة نظر اقتصادية؛ لأنه إذا لم يكن هناك إرث، فسيترك الناس العمل بعد سنّ معيّن، وينشغلون باستهلاك ما أنتجوه سابقاً. وعليه، فالإرث يعطي للأفراد الدافع ليستمروا إلى آخر عمرهم بالعمل والإنتاج ونفع المجتمع.

يناقش الشهيد مطهري وينتقد أدلة الاشتراكيين المبنية على رفض وعدم مشروعية الإرث، وأيضاً أدلة القائلين بمشروعيته.

فيقول في نقد الدليل الأول للاشتراكيين: إن ما هو ظلم وخلاف العدالة هو أن يأكل الشخص حاصل عمل غيره ويحرمه منه، أما في حالة قيام الشخص بنفسه بهبة ماله لآخر بإرادته، أو في حالة موته وعدم انتفاعه به، يحوّل القانون أمواله إلى شخص معيّن على أساس المصالح، فلا يعدّ ذلك ظلماً ولا تعدّياً.

[إن قطع العلاقة بين العمل والملكيّة لا يمكن إنكاره دائماً، وفي بعض الحالات كالهبة والوصية والصلح والوقف والإبراء، لازم الملكيّة وإشباع للحاجات الروحية للمالك، تتسبّب في أن لا نسلبه حق الهبة والجود والكرم منه].

ويقول في النقد الثاني للاشتراكيين: ليس الفقر والحاجة هي محرك الإنسان الوحيد نحو العمل. ويوجد الكثير من المحتاجين وهم في نفس الوقت كسالى، وفي المقابل يوجد الكثير من الأغنياء لكنهم نشطون. يقترح الاشتراكيون أنه لإجبار الناس على العمل لا بدّ من أن نعمل على أن يبدأ الجميع من الصفر. والطريف أنّ الاشتراكيين الذين يرفعون شعار إيجاد الدافع للعمل، قضوا على كل دوافع الأفراد نحو العمل من خلال سلبهم الملكيّة من الأفراد عن حاصل عملهم.

ويقول في النقد الثالث للاشتراكيين: كما تقدم في بحث الملكيّة الفردية إن مجرد التمايز الطبقي في المجتمع غير مرفوض بنحو مطلق. والتوريث للمال المشروع للأبناء هنا نفس توريث الخصائص الطبيعيّة والذكاء والاستعداد والجمال للأولاد. إذا كان المورث يسرق شيئاً من المجتمع ويسلمه إلى أبنائه فللمجتمع حق المطالبة به. لكن المسألة قطعاً ليست كذلك. فهو يعطي ماله المشروع إلى أبنائه وهذا كما لو وهب شخص رأس ماله المشروع برضاه إلى آخر. فضلاً عن ذلك، فإن قانون الإرث لما كان عاماً ولا يختص بطائفة وطبقة معيّنة، ليس مخالفاً للعدالة والمساواة.

وإذا قيل إن قانون الإرث يؤدي إلى تمركز وتكاثر الثروة وبالتالي اضطراب التعادل والتوازن الاجتماعي، نقول، أولاً: إن هذا الاستدلال يتضاد مع الاستدلال الثاني القائل بأن الإرث يبعث على تكاسل الأجيال. وثانياً: وضعت في الإسلام ضرائب تحت مسميات الخمس والزكاة والصدقات والكفارات تقلل من الفواصل الطبقيّة. ثالثاً: الإرث الإسلامي هو تقسيم وتفتيت لرؤوس الأموال. رابعاً: تضع الحكومة الإسلاميّة ضرائباً بحسب المصالح الاجتماعيّة.

بناء على ذلك، لم يقبل الشهيد مطهري أياً من أدلة الاشتراكيين على إلغاء الإرث.

ومن بين الأدلة التي ذكرها القائلون بمشروعية الإرث يقبل الشهيد مطهري بالدليلين الأول والثاني؛ لكنه يرى الدليل الأول ينطبق على الإرث المسيحي لا الإرث الإسلامي؛ لأنه في الاستدلال الأول اعتبر الإرث النتيجة المنطقيّة للملكيّة. ولهذا السبب في القانون المسيحي وفي الغرب، كما إن للإنسان الحق في حياته أن يهب أمواله لمن يشاء، يمكنه كذلك بعد الموت أن يوصي بأمواله لمن يشاء، حتى لكلبه أو قطته. أما من وجهة نظر الإسلام فإن الإرث ليس لازماً للملكيّة وليس مفوضاً إلى الملك. ولهذا السبب، ليس للمالك الحق في أن يوصي بعد موته بأكثر من ثلث ماله. فالإرث في الإسلام، على هذا الأساس حكم إلهي، خارج عن صلاحيات المورث. فثروة المورث تقسّم، سواء أراد المورث أم لا، بنسب معيّنة بين الأولاد والأب والأم والزوج. والحقيقة أنّ الشارع يقطع العلاقة بين ملكيّة الشخص وأمواله ـ ما عدا الثلث، وهذا فقط في حالة الوصية ـ بعد موته، ويأمر بتقسيمها وتوزيعها على ضوء المصلحة[1].

العقل وحرمة الإسراف والتبذير

إن حرمة الإسراف والتبذير واحد من أحكام الإسلاميّة. والسؤال والإشكال الذي يطرح في هذا الشأن: لماذا منع الإسلام المالك من التصرف المطلق بأمواله والتي هي حاصل سعيه وجهده وابتكاراته؟

والجواب الذي يقدمه الشهيد مطهري عن ذلك هو: أنّ السبب في أنّ المالك من وجهة نظر الإسلام ليس له الاختيار المطلق في أن يصرف الأموال في غير منافعه ومنافع مجتمعه، بأن يتلفه أو يستفيد منه بطريق غير مشروع. إنّ الطبيعة ومادة الثروة خُلقت

(1) المصدر نفسه، ص 161 ـ 169.

للجميع، والعمل هو الذي جعلها مفيدة وذات قيمة. والملكيّة الفردية للثروة بمقدار ما أنجزه من عمل، أما إتلافها أو الاستغلال غير المشروع فهو تضييع للمادة بدون مبرِّر. وبتعبير آخر: إن المواد الخام الأوّلية، مباحة للجميع قبل بذل جهد عليها، وبعد القيام بعمل لا يسلب الآخرين إمكان تملكها بل يصبح العمل سبباً في اكتساب الفرد أولوية بالنسبة لها مقارنة بالآخرين. وأثر هذه الأولوية أن يستغلها بالطرق المشروعة يعني الاستغلال الموافق للطبيعة والفطرة. إن الإسراف والتبذير وكل استغلال غير مشروع، إنما لا يجوز من حيث إنّه تصرف في حق الغير بدون مسوّغ. وكذلك، حتى لو كان الفرد صانعاً للمنتج أيضاً، فليس له الحق في التضييع والإسراف أيضاً؛ لأنّ القوى والطاقات الفكرية والبدنية والعمليّة التي بذلها ليست ملكاً له والمجتمع دخيل فيها. ومن هذا الباب، فإن الانتحار من حيث القوانين الاجتماعيّة ـ بغض النظر عن التكليف الإلٰهيّ ـ أيضاً غير جائز، لأنّ الفرد ثمرة المجتمع ومدين له[1].

العقل وحرمة الربا

ومن الأحكام الإسلامية المسلّمة، حرمة الربا. فأكل الربا من المعاصي الكبيرة في الإسلام. والسؤال الذي يطرح هنا: ما هي فلسفة حرمة الربا، ولماذا كل هذا التأكيد؟ إن أخذ الربح على رأس المال المقترض ـ نظراً لكونه ذا مدة ـ أمر معقول ومرسوم. فلماذا منع الإسلام من أخذ الربح على رأس المال. فضلاً عن ذلك، إذا كان أخذ الربح محرماً، لماذا لم يحرمه الإسلام في البيع والشراء والإجارة والمضاربة والمزارعة؟

(1) المصدر نفسه، ص 55 ـ 56.

يبين الشهيد مطهري بشكل تفصيلي أسباب حرمة الربا، ثم يشير إلى مناقشة وتحليل كل واحد من هذه الملاكات. ونحن نتجنب عرض تلك الأبحاث نظراً لطولها وسنكتفي بالإشارة إلى الأسباب المذكورة بدون استعراض لنقد الأستاذ مطهري:

أ ـ **اصطناع المعروف**: هذه الحكمة وردت في الروايات، وتُفهم أيضاً من مقابلة الربا بالصدقة في القرآن. وعلى هذا الأساس، فإن تحريم الربا يهدف إلى إبقاء العطف والرحمة موجودة في المجتمع. إنّ حفظ العواطف بذاته أمر مهم لدى الشارع. وإذا كان الربا جائزاً، لا يتجه أصحاب رؤوس الأموال نحو الإقراض المجاني. وهذا يؤدي إلى زوال المشاعر والعواطف الإنسانيّة. والإسلام من جهة لم يوجب الإقراض بل جعله مستحباً مؤكداً، ومن جهة أخرى حرّم القرض الربوي، ومن جهة ثالثة، منع من كنز الأموال عن طريق إيجاب الخمس والزكاة. وتلك الأحكام، تدبير لإحياء العواطف والأحاسيس الإنسانيّة بين الناس.

ب ـ **الركود الاقتصادي**: إن آخذ الربا سيتحول إلى إنسان يأكل دون جهد، ويجمد رأس ماله الإنسانيّ ولا يتجه إلى التجارة والمعاملة والعمل والاجتهاد. وقد أشير إلى هذا الوجه في رواية عن الإمام الرضا (ع) في علل الشرائع.

ج ـ **التمايز الطبقي**: يؤدي النظام الربوي إلى ظهور تمايز طبقي فاحش. وينقسم المجتمع في هذا النظام إلى طبقتين قوية جداً وضعيفة جداً، ويستمر هذا التمايز بالازدياد إلى أن تعدم الطبقة الضعيفة وثم الطبقة القوية وتحطم المجتمع. وبتعبير آخر، إن التضاد الطبقي الكبير يؤدي إلى اضطراب توازن المجتمع ومن ثم تحطمه وزواله.

د ـ **طبيعة القرض تأبى أخذ الفائدة:** ليس القرض كالمضاربة والمزارعة والمساقاة التي لا يتم فيها تمليك للغير، ولا كإجارة العين التي ليس فيها تمليك للعين ـ وإن كان فيه تمليك للمنفعة بصورة مؤقّتة ـ وليس مثل البيع والشراء الذي يكون فيه تمليك بعوض؛ بل هو تمليك بضمان (المثل) في الذمة. وبناء على ذلك، يدخل المال بعد القرض في ملك الطرف المقابل ويصبح (مثله) في الذمة؛ أي يتعهد المقترض أن يدفع مثله الذي دخل في ذمته. وفي هذه الموارد لا يجوز أخذ الفائدة والزيادة؛ لأنه إذا كانت الفائدة، فائدة المال المقترَض فلا علاقة للمقرِض به؛ لأنه بعد القرض أصبح مال المقترِض، وإذا كانت فائدة المال الذي في الذمة فهذا غير معقول، لأنّ القرض ضمان للمثل. فضلا عن ذلك، فالمال الذي في الذمة لا يجلب فائدة.

وربما أمكن استفادة ذلك عدَّ من بعض تعبيرات القرآن الكريم والروايات الواردة في باب حرمة الربا؛ لأنه أولاً: عدَّ أخذ الربا فيها ظلماً بمعنى التعدي على حقوق الآخرين[1]. ثانياً: ورد في القرآن الكريم ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ﴾[2] فقد عدّت الآية الشريفة الربا، أخذ الفائدة من أموال الناس.

هـ ـ **النقود ليست منتجةً، بل هي عقيمة:** إن النقود من حيث إنّها نقود تختلف عن المتاع. فالنقود اعتبرت ثروة لكونها رابطة ومعنى حرفي؛ يعني النقود، فقط لها القدرة على التبديل بمتاع وهذا هو دليل وملاك قيمتها. بناء على ذلك، لا يمكن جعل النقود مثل المتاع والانتفاع من خلالها.

---

(1) سورة البقرة: الآية 279.

(2) سورة الروم: الآية 39.

و ـ **قطع الارتباط بين الثروة والعمل**: إن مبنى هذا الوجه أن كل ملكيّة لا تكون على أساس العمل فهي ظلم وباطل. إذاً لما كان آخذ الربا لا ينجز عملاً فلا يستحق الفائدة.

وكما قلنا سابقاً فإن الشهيد مطهري يناقش هذه الوجود وينقدها ويعتبر بعضها ـ كالوجهين الأخيرين ـ مخدوشاً وغير تامٍ[1].

العقل ودية العاقلة

دية قتل الخطأ من الأحكام الجزائيّة في الإسلام التي لها جانب مالي واقتصادي هو وجوب دفع الدية على العاقلة؛ يعني إذا ارتكب شخص جناية خطأً في حق آخر، فعلى عاقلة الجاني أن تدفع دية الجناية. والمراد بالعاقلة، ورثة الشخص من الذكور الذين ينتسبون إليه من ناحية الأب، مثل الأخوة وأولاد الأخوة والأعمام. ويجب على العاقلة أن تدفع الدية بحسب طبقات الإرث

والإشكال الذي يطرح هنا: لماذا لم يوجب الإسلام على الجاني دفع الدية وكلّف فرداً أو أفراداً ليس لهم أي دور في الجناية بدفعها؟ فهل هذا منطقي وينسجم مع العقل.

إن الجواب الذي يذكره الشهيد مطهري هو: ربما كانت فلسفة ذلك أن دفع الدية من قبلهم يكون في مقابل ما يصلهم من الإرث في حالة موت الشخص. وهذا الأمر شبيه بالضمان والخسارة التي يتعرض لها الفرد فجأة. والحقيقة، أنّ الإسلام يريد أن يقول إن الإنسان الذي يكدح عمراً وبعد أن يموت تصل أمواله إلى جماعة آخرين، فعلى هذه الجماعة على الأقل أن يكون لها التزام تجاهه.

(1) انظر: مرتضى مطهري، **مسئله ربا ضميمه بيمه**، ص 163 ـ 185.

وهذا الالتزام جعله الشارع مباشرة على الوارث في مقابل الإرث المجاني الذي يأخذه.

والإسلام في الحقيقة، ابتداءً اعتبر الإرث الذي يتركه الإنسان مضطراً للورثة بمنزلة حق الضمان، ذلك الضمان الذي لم يكتبوا عقده بأنفسهم، ولكن الإسلام جعله كذلك بالإجبار، فهو نوع من الضمان الإجباري[1].

(1) المصدر نفسه، ص 322 ـ 326.

الفصل الخامس

العقل والدين من وجهة نظر

الأستاذ مصباح اليزدي

- 1 -

المباحث العامة

1 ـ تعريف العقل والدين

يقول الأستاذ مصباح اليزدي في تعريف الدين: الدين كلمة عربيّة وردت في اللغة بمعنى الطاعة والجزاء و...، أما في الاصطلاح فتعني: الإيمان بخالق الكون والإنسان وبالتعاليم والواجبات العمليّة التي تناسب تلك العقائد. ولهذا السبب، أطلقت كلمة «ملحد» على أولئك الذين لا يؤمنون بخالق... والدين الحق عبارة عن القانون (النظام) الذي يشتمل على مجموعة من العقائد الصحيحة والمطابقة للواقع، ويدعو إلى سلوكيات معيّنة ويتمتع بضمان كافٍ لصحته واعتباره[1].

---

(1) مصباح اليزدي، آموزش عقايد، ج 1 ـ 2، ص 28.

ويقول في موضع آخر في هذا الشأن: المراد بالدين هو الإسلام الذي يشتمل على أصول العقائد والأخلاق والقيم الفردية والاجتماعيّة والدولية. وإن كان علماء الاجتماع قد ذكروا تعريفات للدين متفاوتة جداً،... لكن مرادنا من الدين هو الإسلام الذي يشكل الاعتقاد بالله ركنه الأساسي، وتتفرع عليه الأمور الاعتقاديّة الأخرى من قبيل النبوة والمعاد والولاية، والثواب والعقاب المترتب على الأعمال. وهذه أصول الدين وللدين فروع أيضاً معلومة لدى المسلمين[1].

وللعقل ـ في رأي الأستاذ مصباح ـ اصطلاحات كثيرة في العلوم المختلفة، والأعراف والنصوص الدينيّة. لكنه اليوم بمعنيين شائعين، الأول: هو العقلانيّة الرائج في الثقافة الغربيّة وله في رأينا جنبة سلبية. لأنّ مرادهم من العقلانيّة أنّ الفرد لا بدّ أن يكون تابعاً لمعارف عقله ويترك ما سواها جانباً. ويعتقد هؤلاء أنه لا شيء يؤثر في مسيرة الحياة الإنسانيّة بمقدار العقل. وفي رأي الأستاذ مصباح، فإن الجنبة السلبية لهذا الاصطلاح أنه يشير إلى نفي الوحي الإلٰهيّ والشهود العرفاني والقلبي. ويبدي أسفه أنّ الدعوة إلى العقلانيّة تبدلت إلى شعار بين المستنيرين وبعض علماء المسلمين وأخذ هؤلاء يدعمون ادعاءاتهم بآيات من قبيل ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾[3].

وهم غافلون أو متغافلون عن أن هذه الدعوة تنتهي بالإعراض عن الوحي والدين الإلٰهيّ، لأنّ كثيراً من القضايا الدينيّة ليست في

---

(1) مصباح يزدي، **جكيده أي از انديشه هاي بنيادين اسلامي**، ص 65 ـ 66.

(2) سورة الأعراف: الآية 176.

(3) سورة يس: الآية 68.

متناول العقل، وحتى نفس الوحي أمر غير خاضع لمقاييس العقل. وإذا وضعنا الأمور التي لا يفهمها العقل جانباً، فهذا يؤدي إلى إقصاء الدين والمسائل المتعلقة به ولا سيما ما لا يصل إليه العقل.

والمعنى الآخر للعقل: هو تلك القوة التي تساعد الإنسان على معرفة الحقائق وكشف المجهولات من خلال الأمور البديهية والمعطيات القطعية للعلوم الأخرى. والقضايا البديهية محصورة بأمور معدودة تعاضد العقل ليدرك الحقائق بمعية قضايا يقينيّة نظريّة تثبت من خلال القضايا البديهية. وهذه القضايا التي تسمّى تسامحاً بـ«القضايا الفطرية»، هي رأس المال الحقيقي للعقل وتستخرج النتائج بمساعدة القضايا اليقينيّة الأخرى في العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة.

والعقل بهذا المعنى من خصائص الإنسان وقد ذكر في الكتاب والسنة بصفته نعمة إلهيّة عظيمة ورغبت النصوص الدينيّة بإعماله.

والعقل بهذا المعنى ـ في فكر الأستاذ مصباح ـ ليس فقط لا يتضمن معنىً سلبياً ولا يتعارض مع الدين، بل إنه يعدّ من مقومات الدين وأحد مصادر الأحكام الشرعية[1].

نقد وتحليل

ويبدو للناظر في البحث المتقدم وجود اتجاهين في موضوع العقل وليس معنيين، فما ذكر هو اتجاهان في باب العقل، لا معنيان فيه. إذ إن معنى العقل ليس إلا القوة المدركة للحقائق التي تتكفل كشف المجهولات. ولكن في باب الاعتماد على العقل يوجد اتجاهان. الأول أنه لا يوجد لدينا أي مصدر لدرك الحقائق سوى

---

(1) انظر، مصباح يزدي، چكيده أي از انديشه هاى بنيادين اسلامى، ص 66 ـ 67.

العقل؛ أي إنّ ما يدركه العقل هو المقبول، وما لا يدركه مرفوض. وهذه هي رؤية العقليين الغربيين. والاتجاه الآخر وإن كان يعترف للعقل بأنه أداة جيدة لدرك الحقائق لكنه لا يراه كافياً. والكثير من حقائق العالم لا تدرك بالعقل وهناك طرق أخرى كالوحي والإلهام والكشف والشهود أيضاً. وهذه رؤية المسلمين وكثير من أتباع الأديان السماوية.

2 ـ علاقة العقل بالدين

يبين الأستاذ مصباح علاقة العقل بالدين في ثلاثة فروض ويختار الثالث من بينها. الأول: إن كلاً من الدين والعقل له مجاله (ميدانه) الخاص، بمعنى أنّ الدين له ساحته التي لا يتمكن العقل من الخوض فيها، وللعقل أيضاً ساحته الخاصة التي لا سبيل للدين إليها. والفرض الثاني: هو أن ساحة الدين والعقل مشتركة وواحدة في كل الموارد؛ أي إنّ كل ما يطرحه الدين فإن العقل يؤيده وكل ما يكتشفه العقل ويؤيده هو نفس ما يطرحه الدين. والفرض الثالث هو أن ميدان العقل والدين مشترك في بعض الأمور ومتمايز في أمور أخرى.

وكما تقدم، يرى الأستاذ مصباح أنّ الفرض الثالث هو المقترن بالصواب، ويقول: إن العلاقة بين إدراكات العقل والمضامين الدينيّة هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ أي إنّ بعض القضايا الدينيّة عقلانيّة، وبعض المسائل العقليّة ليست دينيّة، وبعض القضايا الدينيّة ليست عقلانيّة أيضاً.

والقضايا التي تختص بالعقل عبارة عن وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته الأخرى؛ لأننا قبل أن نصدق بالوحي والنبوة لا يمكن أن نستند إلى المضامين الدينيّة. وهذا هو الحد الخاص بالعقل

الذي لا سبيل للدين إليه. فالدين لا يمكنه إثبات وجود الله وصفاته بغير الأدلة العقليّة. وإذا ذكرت أدلة على هذه القضايا في النصوص الدينيّة، فيمكن الاستناد إليها بصفتها أدلة عقليّة لا أدلة تعبدية.

وتوجد في الدين قضايا ثابتة أيضاً لا يمكن للعقل أن يتوصل إليها. ومرادنا العقل المتعارف، لا العقل المدرك للأمور المتعالية الذي ليس في المتناول. وعلة عدم تناول العقل لهذه الأمور، عدم الإحاطة بكافة مصالح الأفعال ومفاسدها. وكنموذج لذلك، فإن العقل لا يمكنه أن يدرك المسائل الأخروية. لذا لا يمكنه الحكم بوجوب فعل خاص من أجل مصالحه الأخروية، أو قابلية درك المصالح والمفاسد الأبدية أو الخفية والمستترة. والسبب في ذلك أن هذه الأمور لا تقبل التجربة. ولهذا السبب فقد ورد النهي في روايات أهل البيت (ع) عن الاعتماد على العقل العادي في مثل هذه الأمور، وقيل إن القياس السطحي الذي يحتمل الخطأ للعقول العادية ينتهي إلى الابتداع في الدين: «إن السنة إذا قيست محق الدين».

بناءً على ذلك، هناك أمور تختص بالدين والطريق الوحيد لإثباتها هو الأدلة النقلية؛ أي يمكن إثباتها فقط عن طريق الوحي أو العلوم اللدنية التي يملكها الأنبياء والأولياء. وتنال تلك العلوم بـ«الإلهام» و«التحديث». وقد ورد في كتاب الكافي حول مقامات الأئمة أنهم محدثون، أي إنّ الملائكة تتكلم مع الإمام. بناء على ذلك، كافة الأمور التي تنسب إلى الوحي أو الإلهام الإلٰهيّ أو تحديث الملائكة هي أحكام تعبدية لا طريق للعقل العادي إليها. أما الموارد التي يشترك فيها العقل والشرع والتي تشمل كثيراً من الاعتقادات يمكن إثباتها قبل التعبد بدين بواسطة العقل، وبعد التعبد بدين، بواسطة الدين نفسه. فمثلاً لدينا طريقان لإثبات عالم الآخرة، أحدهما يعتمد على البرهان العقلي (مثل برهان الحكمة وبرهان

العدل الإلٰهيّ)، والآخر الاستناد إلى إخبار المخبر الصادق. إن لسان كثير من الآيات في باب المعاد والآخرة هو لسان إخبار. ومن يعتقد بصدق ذلك الإخبار فالحجة تامة عليه.

وحول الأحكام المشتركة بين العقل والنقل، يمكن الإشارة إلى مصاديق كثيرة، مثل حسن العدل والإحسان؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[1] والعقل هنا يدرك أنّ العدل حسن والظلم قبيح. وكلتا الطريقتين صحيحة وكاملة. وعلى هذا الأساس تثبت بعض الأحكام الفقهية بالاستناد إلى العقل[2].

نقد وتحليل

يستفاد من التعابير السابقة أنّ الأستاذ مصباح يرى أنه توجد أمور، مثل الاعتقاد بالله ووحدانيته وصفاته، لما كان طريق إثباتها ينحصر بالعقل فقط ولا سبيل للتعبد فيها، لا تعتبر أموراً دينيّة وهي خارجة من دائرة الدين. وفي رأينا، فإن هذا الكلام لا يمكن القبول به؛ لأنه **أولاً**: ليس ملاك كون قضيّة ما دينيّة، أن يكون طريق إثباتها التعبد الدينيّ دون العقل، بل ملاك كونها دينيّة أن تطرح في المصادر الدينيّة بوصفها اعتقاداً والتزاماً دينياً. فإذا أكّدت المصادر الدينيّة على اعتقاد والتزام بقضية، فإنها تعدّ دينيّة حتماً، سواء كان طريق إثباتها هو العقل أو التعبد أو كلاهما.

وعلى ضوء هذا المعيار، يعتبر البحث عن الله وصفاته من القضايا الدينيّة؛ لأنّ الإسلام أكد على تلك الاعتقادات إلى حدٍ كان إنكارها موجباً للكفر والخروج من الدين. وكيف يمكن إنكار أو

---

(1) سورة النحل: الآية 90.

(2) انظر: مصباح يزدي، **چكيده أى از انديشه هاى بنيادين اسلامى**، ص 68 ـ 72.

التشكيك في كون هذه قضايا دينيّة، بينما تشكّل أساس الدين، ومن أكثر شعارات الأنبياء محورية هو كلمة التوحيد: «**قولوا لا إله إلا الله تفلحوا**» وهناك كثير من الآيات القرآنية ناظرة إليه.

ثانياً: إن القرآن الكريم والقادة الربانيون قد استدلوا لإثبات تلك الاعتقادات، ولو بأدلة عقليّة ومنطقيّة، لكن ذلك لا يخرجها من الدين؛ لأنّ القرآن الكريم والقادة الربانيين قد بينوا تلك الأدلة من موقع ديني؛ أي إنّ الله تعالى بوصفه شارعاً ومنزلاً للدين، والمعصومين بوصفهم قادة ربانيين قد استدلوا على تلك القضايا في إطار توضيح وتبيين التعاليم الدينيّة، وحثّ الناس على التدين وترغيبهم في قبول تلك التعاليم. بناء على ذلك، فإن الأمور الاعتقاديّة المذكورة وكذلك الاستدلالات العقليّة المطروحة في النصوص الدينيّة تعتبر من الدين والمقولات الدينيّة.

ثالثاً: إذا فرضنا إبعاد أبحاث الألوهيّة (**معرفة الله**) من دائرة الدين للسبب المذكور (لا مجال للتعبد)، فلا بدّ أن نخرج أبحاث النبوة من الحقل الديني؛ لأنّ التعبد لا مجال له في النبوة العامة ولا النبوة الخاصة. والحال أننا إذا أخرجنا الأبحاث المتعلقة بالتوحيد والنبوة من دائرة الدين فماذا يبقى في الدين.

رابعاً: إذا كان معيار كون قضيّةٍ ما دينيّة أن يكون لسان النصوص الدينيّة حولها لسان إخبار، وأراد الشارع من الناس الاعتقاد والإيمان بها (كما يستفاد من بعض التعبيرات)، فهذا المعيار سيكون صادقاً في خصوص أبحاث التوحيد والنبوة؛ لأنّ لسان كثير من الآيات والروايات بشأن هذا الموضوع هو كذلك. فإذا قيل إنه يشاهد في بعض الآيات والروايات استدلالات عقليّة حول هذين الموضوعين أيضاً، نقول إنّ هذا الأمر يلاحظ أيضاً في موضوعات أخرى يعتبرها الأستاذ مصباح دينية أمثال: البرزخ والمعاد، والجنّة

والنار والاعتقاد بعالم الغيب؛ أي إنّنا نشاهد استدلالات عقليّة في كثير من الآيات والروايات حول هذه الموضوعات أيضاً.

ولآية الله الشيخ جوادي الآملي له أيضاً رؤية حول المعارف الدينيّة تؤيد ما ذهبنا إليه، فهو يقول:

إن التعبير الشائع «العقل والدين» ليس مقبولا ولا مناسباً، لأنّ الدين مجموعة من المعارف العقليّة والنقلية، لا أنه في مقابل العقل. وبتعبير آخر: إن الدين يجب أن يثبت بالعقل والنقل. وبناء على ذلك، من المناسب أن يستعمل تعبير «العقل والنقل» بدل التعبير الشائع «العقل والدين»...؛ لأنّ الدليل العقلي حجة إلهيّة وهو إلى جانب الدليل النقلي، من الإلهامات الإلٰهيّة التي تجلت في الفكر البشري. وإذا توجه عالم برأس مال عقلي إلى النصوص المقدّسة النقلية واستنبط منها شيئاً، كما لو استعان بآية من القرآن أو برواية لتفسير آية أخرى. فلا شيء من تلك الأمور ببعيد عن النص المنقول. والعقل بذاته يحكم بأن البرهان العقلي في بعض القضايا سابق على الدليل النقلي، وفي بعض القضايا مع الدليل النقلي وفي موارد أخرى بعده. ففي أصول الدين مثلاً يكون البرهان العقلي قبل النقل؛ لأنّ العقل في الحكمة النظريّة يقول: المجتمع البشريّ بحاجة إلى الوحي والدين الإلٰهيّ، وهذا الوحي يتنزل على الإنسان الكامل بواسطة الملك. ويقول في الحكمة العمليّة أيضاً: إن منع دين النبي ومحاربته والمنع من انتشار تعاليمه وحرمان الناس من فيضه أو قتله، قبيح. بل إن العقل يحكم بأن حماية النبي وطاعته وتوفير التسهيلات لانتشار دينه، حسن[1].

ويشير آية الله جوادي الآملي في موضع آخر إلى أربع نظريات

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **دين شناسى**، ص 125 ـ 131.

حول علاقة العقل بالدين، ويختار النظريّة الرابعة من بينها، ويرى بطلان الثلاثة الأخرى. والنظريّة الرابعة هي أنّ العقل بالنسبة إلى بعض المعارف الدينيّة معيار، وبالنسبة إلى بعضها الآخر مصباح، وبالنسبة إلى قسم ثالث مفتاح. فهو يعتقد أنّ العقل بالنسبة إلى بعض الأصول والمبادئ والأحكام المترتبة عليها، معيار. والإنسان يثبت ضرورة الوحي والشريعة بالاستعانة بتلك الأصول والمباني. والعقل بالنسبة إلى الحقائق والتوجهات الفرعية للشرعية كمثل المصباح. ولهذا السبب ظهر دوره كمصدر شرعي إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع. والعقل مفتاح بالنسبة إلى أسرار الأحكام[1].

3 ـ العقل والشرع، تطابق أم تعارض؟

إن نظريّة الأستاذ مصباح في البحث عن تعارض أو تطابق حكم الشرع والعقل، هي أن بين حكم العقل القطعي وحكم الشرع القطعي توافق وتطابق دائم ولا يمكن أن يقع تعارض، بشرط أن يكون حكم العقل من المستقلات العقليّة ولا يختلط بالأوهام، وأن يكون حكم الشرع أيضاً قطعي السند وقطعي الدلالة. ولهذا السبب فإن العقل حجة وهو أحد مصادر التشريع عند فقهاء الإسلام ولذا قالوا: «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع».

والسؤال الذي يطرح هنا هو: إننا إذا أدركنا بالعقل القطعي ومن طريق منطقي صحيح، قضيّة ما، فهل تبقى الحاجة إلى الشارع أيضاً أم لا؟ فإننا مثلاً ندرك بعقلنا قبح الظلم، فهل نحتاج إلى حكم الشرع أيضاً؟ يرى الأستاذ مصباح أنّ الجواب في هذه الموارد موارد: أن حكم العقل كافٍ لتأمين المصالح الدنيوية، لكن الشخص

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت**، ص186 ـ 194.

بمجرد اتّباع عقله لا يستحق الثواب الأخروي، إلّا أن يدرك بواسطة عقله حكم الله وإرادته التشريعية؛ لأنّ السعادة الأخروية مرهونة باتّباع وطاعة الأوامر الإلٰهيّة. بناء على ذلك، فالإنسان بحاجة إلى الأحكام الشرعيّة؛ لكي يحصل على الثواب الإلٰهيّ في ظل اتّباعها.

وفي الموارد التي ربما حدث فيها تعارض وتناف بين حكم الشرع وحكم العقل، فلا بدّ من أن يعلم أنّ هذه الموارد إما أن يكون الحكم الشرعي المأخوذ من الكتاب والسنة ظنياً من حيث السند وليس قطعياً، أو أنّ الحكم العقلي ليس قطعياً، بل ظنياً. وفي الكثير من الموارد قد يظن الإنسان أن أمراً ما حكم عقلي وليس كذلك في الحقيقة؛ بسبب مغالطة أو عجلة في الحكم أو التأثر بكلام الآخرين، ولا سيما الكبار ويبني على فروضه الذهنيّة المسبقة. فمثلاً كثير من الناس يقولون إنّ العقل يحكم بتساوي المرأة والرجل في كل شيء وجميع الحقوق، ولهذا يعترضون على الأحكام الشرعيّة التي تشير إلى تفاوت بين الرجل والمرأة. وعندما يُسألون عن دليل هذا الحكم، يقولون لأنّ كلاهما إنسان ويشتركون بالإنسانيّة. لكن عندما نسألهم عن الأمور المشتركة التي تقتضي الحقوق المشتركة والمتساوية بين المرأة والرجل، لا يقدمون جواباً.

والحقيقة أن استدلال هؤلاء ناشئ من مغالطة هي أنّ الاشتراك في الإنسانيّة يقتضي الاشتراك في الحقوق وكل حق ناشئ من الإنسانيّة؛ والحال أن العقل لا يحكم بمثل هذا الحكم.

بناء على ذلك، لا يمكن اعتبار الأحكام الشرعيّة الدالة على التفاوت بين الرجل والمرأة في الحقوق من حالات تعارض الحكم العقلي مع الشرع[1].

---

(1) مصباح يزدي، **چكيده اى از انديشه هاى بنيادين اسلامى**، ص 39 ـ 40 و33 ـ 34.

لقد أشار الأستاذ مصباح في كلامه إلى مسألة تعارض حكم الشرع وحكم العقل، بينما نعلم أنّ مسألة التعارض بين العقل والشرع لا تختص بموارد الحكم الفقهي للشارع وحكم العقل في دائرة الحكمة العمليّة، بل إنه يأتي أيضاً في موارد الحكمة النظريّة أيضاً. وتوضيح ذلك أنّ في النصوص الدينيّة آراء عن قضايا الوجود من قبيل العالم والنبات والحيوان والإنسان، وكذلك المسائل العرفانية والفلسفيّة والقضايا التاريخية أيضاً. وربما وقع التعارض في هذه الموارد بين التعاليم الدينيّة ومعطيات العقل أو العلم. كالتعارض بين ما بيّنه القرآن حول خلق الإنسان الأول ـ آدم (ع) ـ من الطين، مع النظريّة العلميّة لداروين حول تطوّر الأنواع والتعارض بين رأي القرآن حول الشهب وما يطرح في علم النجوم و... فما هو الحل في مثل هكذا موارد؟

ففي الغرب طرحت عدة حلول لمعالجة التعارض بين العلم والدين. فقال بعضهم إن العلم والدين مؤسستان متمايزتان ومنفصلتان عن بعضهما ولكل منهما وظيفتها الخاصة بها. وإنما يكون التعارض بين شيئين إذا كان كل منهما يتحدث عن شيء واحد بأحكام متفاوتة، أما إذا كان الموضوع والغاية وحتى المنهج متفاوتين، فلا يقع التعارض بينهما. إن وظيفة العلم هي تبيين الحوادث الطبيعيّة بمنهج المشاهدة والاختبار، أما وظيفة الدين، فهي بيان تجلي الله على العالم والوصول إلى معرفة شخصيّةٍ وأخلاقيّةٍ بأسلوب الكشف والشهود[1].

وقال آخرون إن العلم والدين مكملان لبعضهما، بمعنى أنه

---

(1) إيان باربور، **علم ودين**، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص 146 ـ 149.

بالرغم من أنّ العلم والدين يتحدثان حول موضوع واحد، لكنهما ينظران إليه بنظرتين مختلفتين. إذا تحدث الدين حول عالم الطبيعة فإنه يسعى إلى كشف معاني ومقاصد عالم الطبيعة، بينما يحاول العلم كشف العلل الطبيعيّة للحوادث.

وأهم نقد يوجه إلى هذه النظريات أنّ النصوص الدينيّة ـ فعلاً ـ قد تعرضت أحياناً لبيان علل الأشياء وكيفية الحوادث الطبيعيّة، بالضبط كما تحدث عنها العلم. فالقرآن الكريم قد تحدث ـ مثلاً ـ حول الرياح والأمطار والغيوم والجبال، والفواكه والأشجار والشمس والقمر و...، كما لو تحدث عنها عالم الطبيعيات. فماذا نفعل لو وقع التعارض في هذه الموارد بين ما يطرحه الدين ومعطيات العلم؟

ويبدو أن أفضل حل لمثل هذه التعارضات (تعارض العلم والدين) أن نقول إن النصوص الدينيّة من جهةٍ فيها مجال للتفسير والتأويل (نموذج هذا التأويل والتفسير ما طرحه العلّامة الطباطبائي حول الشهب السماوية)[1]، ومن جهة أخرى إنّ النظريات العلميّة أيضاً إلى حدٍ ما يشوبها الظن والافتراض؛ أي ليس كل ما يطرحه العلم مبنياً على المشاهدة والتجربة الحسّيّة، بل إن الكثير منه يشوبه الحدس والظن. والطريف أن بعضهم أوصلها ـ بالاستفادة من النظريات الشائعة في فلسفة العلم ـ إلى القول بأن النظريات العلميّة لا ترجع إلى الحقائق الخارجيّة بل إنها مبنية على فرضيات الإنسان، وإنما قبلت بدليل فائدتها في تحليل وتبيين ظواهر العالم. ويمثلون لذلك بنظريّة تكامل الأنواع إذ يقال إن أصل الإنسان قرد، والحال أن نظريّة التكامل لا تدعي ذلك بل كل ما تطرحه تلك النظريّة أننا لو فرضنا ذلك لأمكن أن نحلّ بعض المجهولات حول حياة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص 130.

الإنسان. وهؤلاء لا ينفون إنتاج العلم لليقين فحسب، بل يقولون إنّ العلم ـ أصلاً ـ لا يدّعي بيانَ الواقع لا بالظنّ ولا باليقين. وهذه النظريّة الشائعة اليوم في فلسفة العلم تسمّى «النظرة الآليّة».

4 ـ إنكار العقل والإدراكات العقليّة وآثاره السلبية على التعاليم الدينيّة

يعتقد جماعة من فلاسفة الغرب أنه لا توجد في الإنسان قوة إدراك مستقل باسم العقل. وتسمّى هذه الجماعة بـ«التجريبيين». وهؤلاء لا يقبلون إلا ما يمكن إثباته بواسطة التجربة الحسّيّة. وعلى هذا الأساس، فإن الاعتقادات الدينيّة من قبيل الله ووحدانيته وصفاته، الوحي والنبوة، الحياة بعد الموت وعالم الغيب وروح الإنسان الملكوتية، لما كانت غير خاضعة لمقاييس التجربة الحسّيّة، فهي عندهم غير معقولة أو على الأقل غير مقبولة.

أما الوضعيون، الذين هم مجموعة متطرفة من التجريبيين، فلا يرون للقضايا القِيَميّة والأخلاقيّة والسلوكيّة أيضاً ـ والتي ترتبط بالأفعال الإنسانيّة ـ أي واقعية، أي إنّهم يقولون إن هذه القضايا لا تحكي عن حقائق ثابتة في نفس الأمر بحيث يمكن للعقل الاطلاع على صدقها وكذبها. فعندما نقول ـ مثلاً ـ إن الظلم والكذب وخيانة الأمانة قبيحة، والعدل والصدق وحفظ الأمانة حسنة، لا نتحدث عن أي واقعية وحقيقة. ولو كان لها واقع لتمكنّا من الاطلاع على صدقها أو كذبها عن طريق العقل[1] أو التجربة.

وهؤلاء يعتقدون أن كل القضايا القِيَمية هي تعبيرات عن أحاسيسنا وميولنا ورغباتنا الباطنيّة، وليس في الخارج شيء بعنوان

---

(1) [كذا في الأصل الفارسي ويبدو أنّ الأولى: عن طريق الحس أو التجربة].

الخير الأخلاقي والفضيلة أو الشر الأخلاقي والرذيلة. ونحن الذين إذا كان لنا ميل ورغبة في شيء نقول إنه حسن وواجب، وإذا كرهنا شيئاً ونفرنا منه نقول إنه قبيح ومرفوض. والحقيقة أنّ القضايا القيمية أمثال الآداب والرسوم الاجتماعيّة، نسبية ومتغيّرة وتابعة لذوق واعتبار كل شعب وأمة، والقضايا الأخلاقيّة كذلك أيضاً. وعليه، فإن إنكار العقل أو الإدراكات العقليّة لا يبقي موضعاً للدين والتعاليم الدينيّة، لا في المسائل النظريّة ولا في جزئه العملي والسلوكي الأخلاقي.

ويتصدى الأستاذ مصباح في كتبه المختلفة لنقد وتحليل هذه النظريّة بالتفصيل. ونقده لنظريّة إنكار العقل: هو أننا في محاوراتنا نستعين بمفاهيم لم نصل إليها بواسطة الحواس قطعاً. وهذا الأمر يؤشر إلى أننا نملك قوة مدركة أخرى غير الحس نسميها بـ «العقل». فمثلاً يتضح بقليل من التأمّل أن مفاهيم العلّيّة والمعلولية، والسببية والمسببية، والضرورة والإمكان والامتناع لم تأت من الحس، كما أنّ الأحكام والقضايا الرياضية أيضاً لم تكتسب عن طريق الحس والتجربة الحسّيّة. فضلاً عن ذلك، فتلك القضيّة التي تقول «التجربة هي المنهج الوحيد للمعرفة»،«فقط المعارف التجريبية يمكن قبولها» لم تأت عن طريق التجربة. والإشكال الآخر على هذا الاتجاه، أنه لا يُبقي أي قانون علمي بوصفه قضيّة كلية قطعية وضروريّة؛ لأنّ هذه الخصائص لا يمكن بأي وجه إثباتها بالحس. وعلى ضوء هذه النظريّة، تسقط أقوى أسس المعرفة وهي المعرفة الحضورية والبديهيات العقليّة.

وفي نقده للقسم الثاني من ادعائهم «القضايا القيمية لا تحكي عن واقعيات وحقائق عينيّة، بل مظهِرة للأحاسيس والعواطف والرغبات» يقول: إن القضايا القِيَمية من قبيل: الأمانة والصدق

حسن، والكذب وخيانة الأمانة قبيحة؛ يمكن تعليلها وإقامة البرهان عليها. مثلاً في تعليل حسن الصدق وقبح الكذب يمكن الاستدلال بأن الكذب إذا شاع في مجتمع ولم يكن مرفوضاً، فحينئذ لا يمكن لأحد الاعتماد على كلام الآخرين وتضمحل فائدة التفاهم مع الآخرين؛ لأنّ كل فرد يحتمل أنّ الآخر يكذب عليه؛ ولذا لا يعتمد على كلامه وبذلك تسقط بالتدريج فائدة الحوارات والتفاهمات ولا ينتفع أي شخص بكلام الآخر.

أو إذا لم تكن الخيانة مرفوضة فلا يمكن لأحد أن يأتمن غيره، وبالتالي لا بدّ من أن يتحمل كل فرد مشقّة الحفاظ على أمواله، وذلك بحمل أمواله وممتلكاته معه عند سفره أو إلغاء أصل سفره. وفي الحقيقة إذا فقدت تلك القضايا القيمية اعتبارها، فإن المجتمع سيصاب بعدم الأمان والفوضى والفساد أو العسر والحرج، أما إذا كان لها اعتبار فسيصل المجتمع إلى السعادة والكمال والراحة.

وبناء على ذلك، يمكن القول: إن كل عمل يؤثر في قربنا من غايتنا المطلوبة ـ سواء الدنيوية والأخروية ـ فهو حسن وواجب، وإذا كان سبباً في ابتعادنا عن غايتنا المطلوبة فهو قبيح ومرفوض. فهذه النظريّة التي جعلت الحسن والقبح القيمي أمراً اعتبارياً وتابعاً لأذواق ورغبات الأفراد، نظريّة باطلة[1].

---

(1) مصباح اليزدي، **چكيده اى از انديشه هاى بنيادين اسلامى**، ص 53 ـ 64، وللمؤلّف نفسه، **آموزش فلسفه** (**المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**) ج1، الدرس 20، ص 227 ـ 227 ـ 234؛ وله أيضاً: **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 390 ـ 393.

ـ 2 ـ

العلاقة بين العقل والدين في بعض التعاليم الدينيّة

1 ـ التوحيد الفاعلي

من التعاليم الإسلاميّة المسلّمة، التوحيد في الفاعلية؛ بمعنى أنّ الفاعلية بمعناها العام (الإبداع والتدبير والرازقية و....) تختص بالله تعالى وأنه المحرك الحقيقي للعالم وحده. ولذا فإن القرآن الكريم ينسب إليه ـ مثلاً ـ حركة الرياح ونزول المطر ونمو النباتات، وتبدّل الليل والنهار وتكاثر الإنسان والحيوان وجريان السفن و....

وبعض الآيات قد سلبت من الإنسان بعض أفعاله ونسبتها إلى الله تعالى، وكنموذج على ذلك، الخطاب للنبي الأكرم (ص) والمسلمين في معركة بدر إذ تقول الآية الكريمة: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾[1].

(1) سورة الأنفال: الآية 17؛ وانظر: سورة الواقعة: الآيات 63 ـ 72.

الإشكالية

ربما يقال إنّ هذه التعاليم الدينيّة من حيث إنّها تستلزم إنكار قانون العلّيّة ودور العلل والأسباب الطبيعيّة، وأيضاً من حيث إنّها تستلزم إنكار كون الإنسان فاعلاً وتلغي دور إرادته واختياره وقدرته، فهي تخالف العلم والعقل؛ أي ربما يقال إذا كانت جميع الأفعال تتم بيد الله، فما هو دور العلل والأسباب في هذا العالم؟ وإذا كان الله فاعلاً لكل الأمور، فما هو دور الإنسان في فعله الاختياري؟

الحل

لقد قدّم الأستاذ مصباح في حل هذه الإشكالية أبحاثاً مفيدة ومفصلة، وخلاصتها: أن ظواهر العالم ومنها أفعال الإنسان، كما إنها تستند إلى عللها الطبيعيّة كذلك يمكن أن تستند إلى الله تعالى أيضاً، ولا منافاة بين استنادها إلى عللها الطبيعيّة واستنادها إلى الله تعالى. لكن يجب أن يعلم أنّ استنادها إلى الله وإلى العلل الطبيعيّة ليس متساوياً وفي عرض واحد، بل إنّ أحدهما في طول الآخر.

وتوضيح ذلك، أن يكون تأثير شيئين ـ أحياناً ـ في إيجاد ظاهرة ما ليس في مستوى واحد، بل في مستويين مختلفين. يؤثر أحدهما في إيجاد الظاهرة في مستوى نازل والآخر في مستوى أعلى. وبالرغم من كون دور هذين العاملين حقيقياً (لا مجازياً)، إلا أنه ليس بنفس المقدار، وإنما يكون تأثير أحدهما أعمق وأكثر جدية من الآخر. فمثلاً، عندما يقشر شخص التفاحة بالسكين فهنا للسكين دور في هذا الفعل وكذلك للشخص، أو عندما يكتب الإنسان شيئاً على الورق فالدور هنا للقلم وللإنسان، لكنه بمستويين. فهذا الإنسان الذي يستعمل السكين والقلم وباستعمالهما ـ وبواسطتهما ـ يقوم بذلك العمل الذي يريد.

وتأثير الله تعالى وتأثير علل وأسباب الظواهر هو من هذا القبيل. فالتأثير الحقيقي والمستقل لله جلّ ذكره. وهذا التأثير من الأصالة بمكان في ذلك المستوى بحيث لا يمكن اعتبار أي شيء مؤثّر معه. وفي ظله تظهر العوامل والأسباب وتأثيراتها. وبناء على ذلك، فغيره من الموجودات تظهر آثارها في ظل تأثيره وبالمقدار الذي تعلقت به إرادته واستفاضت منه، وإلا فليس لها شيء من ذاتها.

وإنّ القرآن الكريم يؤيد هذا المعنى أيضاً. فمثلاً في بعض الآيات نُسب قبض الأرواح إلى الله تعالى[1]، ونسب في أخرى إلى ملك الموت (عزرائيل)[2] وفي ثالثة إلى بعض الملائكة[3].

وربما تُوهم في أول وهلة أن هناك تهافتاً بين الآيات القرآنية، لكن الحقيقة أنه لا يوجد أي تهافت؛ لأنّ هذا الارتباط والاستناد طولي، يعني أنّ المؤثّر الحقيقي في قبض الأرواح هو إرادة الله والتي تكون على رأس كل الأمور، والآخرون قنوات لإرادته. وإرادته سبحانه التي تتنزل من خلال ملك الموت، وفي المرتبة الأنزل عن طريق الملائكة الأعوان والعاملين لدى ملك الموت. وملك الموت يؤثر في الملائكة الأعوان الخاضعين له فهو بمنزلة القائد بالنسبة للملائكة التابعين له.

وكانت جهود الأنبياء هي أن نفتح عيوننا قليلاً ونرى ما خلف الستار، ولا نظن أنّ كافة الأمور والعلل والعوامل تتلخص في حدود الطبيعة ونعلم أنّ ما وراءها عوامل وعوالم. وإذا كان القرآن الكريم يصرّ على نسبة كل الأفعال إلى الله، فالسبب أننا نرى العلل

(1) سورة الزمر: الآية 43.

(2) سورة السجدة: الآية 11.

(3) سورة الأنعام: الآية 61.

والعوامل الطبيعيّة ونغفل عن باطن هذه الأمور ولا نرى دخالة الله فيها. بناء على ذلك، فإن دخالة الله (عزّ وجلّ) في كل الأمور لا تستلزم إنكار العلل والعوامل الطبيعيّة ولا إنكار كون الإنسان فاعلاً مختاراً[1].

وللشهيد مطهري كلام في هذا الموضوع أيضاً، فهو يعتقد أنّ الاعتقاد بتأثير المخلوقات وسببيتها وكونها ذات دور في نظام الكون ـ نظراً لعدم استقلالية الموجودات في فعلها كما إنها غير مستقلة في ذاتها ـ ليس شركاً في الخالقية، بل إنه مكمل ومتمم للاعتقاد بخالقية الله. نعم لو نسبنا إلى المخلوقات استقلالاً وتفويضاً وظننا أن نسبة الله إلى الكون كنسبة الصانع إلى ما يصنعه حيث يحتاج المصنوع في إيجاده إلى صانعه؛ لكنه بعد أن يوجد يقوم بعمله وفقاً لما يقتضيه تركيبه، فالصانع ينحصر دوره في الإيجاد لا في عمل المصنوع بعد إيجاده. فلو ظننا أنّ نسبة عوامل الكون من قبيل الماء والمطر والبرق والحرارة، والأرض والنبات والحيوان والإنسان وغيرها تنتسب إلى الله بمثل هذه النسبة، فهذا شرك حتماً. إنّ المخلوق يحتاج إلى الخالق في الحدوث والبقاء. والعالم عين الفيض وعين التعلق والارتباط وعين كونه «إنا لله». ولهذا فإن تأثير وسببية الأشياء عين تأثير وسببية الله تعالى. وإن خلاقية وقوى العالم عين خلاقية الله وبسط لفاعليته.

ويرى الشهيد مطهري أنّ الاعتقاد بأن للأشياء دوراً في أفعال العالم، شرك؛ لأنّ هذا الاعتقاد يتفرع على تصور غير صحيح بأنّ للموجودات استقلالاً في مقابل ذات الحق تعالى. إذاً الحد الفاصل

---

(1) مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ص 106 ـ 115.

بين التوحيد والشرك ليس هو أن نعترف أو لا نعترف بدور لغير الله في التأثير والسببية[1].

يعتقد الأستاذ مطهري أنّ الحد الفاصل بين التوحيد والشرك في علاقة الله بالإنسان والكون هو «إنا لله» و«إنا إليه راجعون». الحد الفاصل بين التوحيد والشرك في التوحيد النظري «إنا لله»؛ أي إنّ كل حقيقة ما دمنا عرفناها في ذاتها وصفاتها ومع صفاتها وهويتها عرفناها أنها «من الله»، فقد عرفناها معرفة صحيحة ومطابقة للواقع وبرؤية توحيدية، سواء كان لها أثر واحد أم آثار متعدّدة أم لم تكن. والحد الفاصل بين التوحيد والشرك في التوحيد العملي «إنا إليه راجعون»[2].

2 ـ صفات الله

نُسبت إلى الله تعالى في كثير من الآيات والروايات الكثير من الصفات مثل: العالم، القادر، الحي، الحكيم، الرحيم، السميع، البصير والمنتقم. ومن المسلّمات الدينيّة عندنا أن لله صفاتٍ كمالية وجمالية (صفات ثبوتية).

بعض الشبهات وأجوبتها

طرحت حول صفات الله عدة إشكالات عقليّة نشير إلى بعضها.

الشبهة الأولى وردها

أحد الإشكالات أن لازم وجود صفات لله تعالى هو تطرق التركيب إلى ذاته، وهذا ينافي بساطة الذات ووحدتها؛ لأنّ كل صفة

(1) مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، ج2، ص127 ـ 128.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، ج2، ص131 ـ 132.

تقتضي المغايرة مع موصوفها، كما إن تعدد الصفات يقتضي المغايرة في ما بينها. إذاً لا بدّ من أن يكون الله تعالى مركباً من ذات وصفات متعدّدة.

والجواب الذي يدلي به الأستاذ مصباح عن هذا الإشكال: هو أنّ الأدلة العقليّة تثبت أنّ الله يتصف بكل الكمالات بنحو الإطلاق ومن دون أي حد، وإلا يلزم النقص والضعف والفقر والحاجة التي تتنافى مع وجوب وجوده وغناه الذاتي. فضلاً عن ذلك، فإن الله تعالى لما كان مفيضاً للوجود ومعطياً للكمالات للمخلوقات، لا بدّ أن يكون واجداً لها قطعاً؛ لأنّ معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له. وكذلك فإنّ مشاهدة مخلوقات الله تقودنا إلى عجائبها المدهشة، وهي تحكي عن وجود العلم والقدرة والحياة، والحكمة والإرادة لخالقها. فالاعتقاد بوجود الصفات الكمالية لله تعالى أمر لا مفرّ منه.

وإنما يلزم إشكال التركيب إذا قلنا ـ كما يدعي الأشاعرة ـ بزيادة الصفات على الذات، أما إذا اعتقدنا ـ كما يعتقد الإمامية ـ بالعينيّة بين ذات الله تعالى وصفاته، فلا يرد مثل هذا الإشكال. وبتعبير آخر: إن صفات الله تعالى هي مفاهيم منتزعة من ذاته تعالى، والذات المقدّسة هي المصداق العيني لكل تلك الصفات. وفي الحقيقة فالتعدد إنما هو في المفاهيم لا في المصاديق العينيّة (الخارجيّة). إن ذات الله تعالى وإن كانت من حيث الواقع متصفة بالوحدة والبساطة، لكن ينتزع من هذا المصداق الواقعي الواحد والبسيط ـ نظراً لاتصافه بكل الكمالات ـ مفاهيم متعدّدة هي التي تدل على صفاته. ولا يوجد أي مانع من وجهة نظر فلسفيّة أن تنتزع من حقيقة واقعية واحدة ـ بلحاظات متعدّدة ـ مفاهيم مختلفة، كما

إنه لا مانع من أن ينتزع من مصاديق متعدّدة بلحاظ معيّن، مفهوم واحد ومشترك[1].

وربما قيل إنّ الاعتقاد بأن لله صفات متعدّدة مخالف لما ورد عن أمير المؤمنين علي (ع) في نهج البلاغة حيث يقول: «وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»[2].

والجواب الذي ذكره الشهيد مطهري عن هذا الإشكال: أن مراد الإمام (ع) في هذه الفقرات من الخطبة الصفات المحدودة، لا الصفات بأي نحو؛ أي إن الله تعالى منزه عن الصفات المحدودة، إنما يؤدي إلى الفصل بين الذات والصفات؛ إذا كانت الذات وكذلك الصفات محدودة، أما إذا فرضت غير محدودة، فسوف لن يكون للانفصال والتعدد معنى؛ لأنّ التعدد لا يمكن تصوره في اللامحدود. والشاهد على اتصاف الله سبحانه بالصفات اللامحدودة، فقرة أخرى في مطلع تلك الخطبة وهي قوله (ع): «الذي ليس لصفته حدّ محدود ولا نعت موجود»، فقد أثبتت هذه الفقرة الصفة اللامحدودة لله تعالى[3].

الشبهة الثانية وردها

الإشكال الآخر الذي يطرح في باب الصفات الإلٰهيّة أن هذه الصفات نظراً لمفاهيمها ومعانيها، تحكي عن جهات نقص وإمكان والذي يتنافى مع تقدس وتنزه ذات الحق تعالى. وبتعبير أوضح،

---

(1) مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ص 79 ـ 80، وللمؤلّف نفسه، **آموزش عقايد**، ج 1 ـ 2، ص 95 ـ 96.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة رقم (1).

(3) مرتضى مطهري، **مقدمه برجهان بينى اسلامى**، ج 2، ص 40.

عندما نستعمل هذه الصفات في الإنسان أو المخلوقات الأخرى فإننا نقصد بها معاني لا يمكن إسنادها إلى الله تعالى. وليس لهذه الصفات معنى آخر يمكن إطلاقه على الله، وإلا يلزم الاشتراك اللفظي. مثلا العلم عندنا هو العلم الحصولي والذهني الذي يحصل من خلال الذهن ومجموعة من الأعصاب، أو القدرة فينا وهي القوة والطاقة المستترة في عضلات الجسم، أو الحياة عندنا هي التي من آثارها التنفس والنمو والتكاثر والإدراك والشعور الذهني، أو الحكمة في الإنسان فهي بمعنى القيام بفعل ما بهدف الوصول إلى النفع والكمال أو رفع الحاجة، أو الرحمة عند الإنسان فهي أننا إذا شاهدنا موقفاً نتأثر وترق له قلوبنا ثم نقوم إثر ذلك بعمل ما، أو كون الإنسان سميعاً وبصيراً معناه أن يعلم عن طريق الأذن والعين بالمسموعات والمبصرات، أو الانتقام في الإنسان فعندما يُظلم يشعر بعقدة وضيق نفسي، فيواجه الظالم ليشفي غليله. ونعلم أنّ أياً من تلك المعاني والمفاهيم لا تصدق على الله.

والجواب الذي يقدمه الأستاذ مصباح على هذا الإشكال أن تلك المفاهيم بذاتها لا تدل على النقص والإمكان والمادّية، بل إن مصاديقها ذات مراتب تشكيكيّة، بعض هذه المراتب محفوفة بالنقص والضعف والمحدودية والمادّية. أما ما يصدق على الله فهو المصداق الأكمل والأتم واللامحدود الذي لا يعتوره أي نقص ومحدودية. ولهذا السبب كان أئمتنا المعصومون في مقام تعليم صفات الله تعالى يستعملون هذه المفاهيم بقيد التنزيه ونفي الشبه بصفات المخلوقين ومثلاً يقولون: «عالم لا كعلمنا، قادر لا كقدرتنا»[1].

(1) مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ج2، الدرس 65، ص 369 ـ 370، وللمؤلّف، **آموزش عقايد**، ج1 ـ 2، درس 9، ص 94.

توضيح ذلك: إن مفهوم الحياة مثلاً يستعمل تارة في الحياة النباتيّة التي لا يمكن إطلاقها على الله تعالى. وعندما يستعمل في الإنسان والحيوان التي تتمتع بالشعور والإرادة والقدرة، فهذا المعنى من الحياة مفهوم كمالي، ويمكن نسبته إلى الله تعالى بعد تجريده من جهات النقص والمحدودية المصداقية.

أو العلم الذي يعني المعرفة والاطلاع فهو مفهوم كمالي أيضاً، وبحذف جهات الضعف والمادّية الموجودة في أغلب مصاديقه يمكن التوصل إلى مصداقه التام واللامحدودية ونسبته إلى الله.

أو القدرة التي تعني مبدأية الفاعل المختار للقيام بالفعل، فهي مفهوم كمالي وبلحاظ مصداقها التام واللامحدود وتجريدها من المحدوديات المادّية والإمكانيّة المصداقية، يمكن أن تحمل على الله تعالى[1].

أو الحكمة التي تعني عند إطلاقها على الله أنّ الأفعال الإلٰهيّة لما كانت تنشأ من صفاته الذاتيّة من قبيل العلم والقدرة والمحبة للكمال والخير، فإنها تتحقق دائماً بحيث تكون المصلحة فيها غالبة، أي إنّه يترتب عليها ما هو أكثر، كمالاً وخيراً. وبتعبير سارتر: لما كان الله تعالى يحب الخير والكمال وهو عالم أيضاً بجهات خير وكمال الموجودات أيضاً، وقادر على إيجادها بحيث تكون واجدة لأكبر قدر من الخير والكمال، فقد خلق المخلوقات واجدة لأكبر مقدار من الخير والكمال. والحب الإلٰهيّ ـ طبعاً ـ بالأصالة لذاته المقدّسة الواجدة للكمال اللامتناهي الذاتي، وتتعلق بالمخلوقات بالتبع. ولهذا السبب قيل إنّ العلة الغائية للأفعال الإلٰهيّة هي نفس العلة الفاعلية (يعني ذاته المقدّسة) وليس لله تعالى غرض زائد على ذاته.

---

(1) المصدر نفسه، الدرس 66، ص 378 ـ 383؛ المصدر نفسه، ص 97 ـ 100.

ومن المهم أن نعلم أنّ علاقة الأصالة والتبعية ثابتة بين المخلوقات أيضاً. أي إنّ المخلوقات التي لا نقص فيها سوى الإمكان والمخلوقية وواجدة لجميع الكمالات الإمكانيّة بحسب وصف الوحدة والبساطة تكون في الرتبة الأولى من المحبوبية والمطلوبية، وتقع المخلوقات الأخرى في المراتب التالية بحسب مراتب وجودها وكمالاتها، إلى أن تصل إلى الماديّات التي يظهر التزاحم بين كمالاتها الوجودية. ومن الطبيعي أن تحظى الموجودات الأكمل بمطلوبية أكثر.

بناء على ذلك، فإن الحكمة الإلٰهيّة تقتضي نظاماً يستوجب تحقق أكثر وأعلى الكمالات الوجودية وهو ما يسمى في لسان الفلاسفة بـ «النظام الأحسن»[1].

أما كون الله سميعا وبصيراً فلا بدّ من القول إن هاتين الصفتين تدلان على العلم بالمسموعات والمبصرات بعد تجريدها من لوازم المادة من قبيل الأذن والعين والعلم الحصولي. وفي الحقيقة فإن السميع بمعنى العالم بالمسموعات والبصير بمعنى العالم بالمبصرات[2].

وعلى أي حال، يمكن حمل سائر الصفات الثبوتية (سواء الذاتيّة أو الفعلية) على الله تعالى بهذه القاعدة «تجريد مفاهيم الصفات من الشوائب المادّية والإمكانيّة للمصاديق».

الشبهة الثالثة وردّها

والإشكال الآخر في موضوع الصفات الإلٰهيّة: أنّ النصوص الدينيّة تستعمل في بعض الموارد تعبيرات عن الله، لا تتناسب في

---

(1) المصدر نفسه، الدرس، 67، ص391 ـ 392، وللمؤلّف، **معارف قرآن**، ج1، ص154 ـ 179.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 388.

ظاهرها مع قداسة وعظمة ذات الحق تعالى. وكنموذج لذلك، ورد في بعض الآيات القرآنية أنّ الله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[1] أو قوله تعالى في موضع آخر ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[2] وتتبعها الآيات التي تقول: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[3] وكأن الآيات المذكورة تشير إلى علم حادث لله تعالى وهذا يستلزم الجهل قبله.

أو بعض الآيات التي نسبت إلى الله أموراً في زمان ومكان خاص، ولازم ذلك تطرق الزمان والمكان إلى الساحة الربوبيّة وهذا غير مقبول عقلاً. فقد جاء في بعض الآيات: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾[4] ففي هذه الآية نسب السمع إلى الله تعالى في الزمن الماضي (سَمِعَ) وكذلك في زمن الحال (يَسمعُ)، والآيات التي تشبه هذا كثيرة في القرآن الكريم لا حاجة إلى ذكرها.

والجواب الذي يقدمه الأستاذ مصباح عن هذا الإشكال: أنّ العلم بالنسبة إلى الله تعالى تارة يُستعمل كصفة من الصفات الذاتيّة وحينئذٍ يكون عين الذات ولا يقبل التغير والتبدل وهو ذاتي وأزلي، وأحياناً يستعمل كصفة فعل، وحينئذٍ يكون كسائر الصفات الفعلية يقبل التغير والتحول والزمان والمكان.

توضيح: إنّ نسبة صفات الفعل إلى الله لا يعني تحققاً لموجود غير الله ومخلوقاته بعنوان صفة فعلية لله يتصف الله تعالى بها. بل إن

---

(1) سورة محمد: الآية 31.

(2) سورة الأنفال: الآية 65.

(3) سورة الأنفال: الآية 66.

(4) سورة المجادلة: الآية 1.

كل صفاته تعالى مفاهيم إضافية ينتزعها العقل عند المقارنة بين وجود الله ووجود مخلوقاته. فمثلاً عندما نلاحظ تعلق وجود المخلوقات بالله تعالى ننتزع مفاهيم كالخالق والفاطر والمبدع بلحاظات معيّنة.

بناء على ذلك، فإن ميزة الصفات الفعلية أنه لأجل انتزاعها يجب ملاحظة وجود المخلوقات من وجهة نظر خاصة. وبعبارة أخرى: إن قوام تلك الصفات بالإضافة ولحاظ العلاقة بين الله والخلق. والإضافة القائمة بين الطرفين وتنتفي بانتفاء أحد الطرفين.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الظواهر المادّية لها حدود وقيود زمانية ومكانية. وتلك الحدود والقيود تؤثر في الإضافة والرابطة التي تلحظ بينها وبين الله تعالى. فمثلاً يُقال إنّ الله تعالى خلق كذا في الزمان والمكان الفلانيين. إلّا أن تلك القيود والحدود ترجع في الحقيقة إلى المخلوقات وتعدّ ظرف تحقق المخلوق وشؤونه، لا أنها تستلزم النسبة الزمانية والمكانية إلى الله تعالى. ويعبارة أخرى: إن الأفعال الإلٰهيّة المتعلقة بالأمور الزمانية والمكانية لها حيثيتان: الأولى حيثية الانتساب إلى المخلوقات وهي تتصف بالقيود الزمانية والمكانية من هذه الجهة، والأخرى حيثية الانتساب إلى الله تعالى، وهي بهذا اللحاظ منسلخة عن الزمان والمكان. وهذه المسألة، نقطة جديرة بالتأمّل والتدقيق ومفتاح لحل كثير من الإشكالات[1].

3 ـ القرب إلى الله كمال الإنسان النهائي

يستفاد من الآيات والروايات أنّ الكمال النهائي للإنسان هو القرب إلى الله ونيل رضوانه. ولهذا السبب اشترط قصد القربة في

---

(1) مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ج1، درس 65، ص 372، و**معارف قرآن**، ص 184، ج186، وله أيضاً: **آموزش عقايد**، ج1 ـ 2، ص 104 ـ 106.

صحة وقبول الأعمال والعبادات، وبدونه لا تصعد أعمال الإنسان إلى الملكوت ولا تكتسب قيمة عند الله.

والسؤال الذي يطرح هنا هو أولاً: ما المراد بقصد القربة إلى الله؟ وثانياً: لماذا صار القرب إلى الله باعثاً على الكمال بل الكمال النهائي للإنسان؟ ما هي العلاقة بين القرب إلى الله وبين كمال الإنسان؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن تبرير هذا الاعتقاد الدينيّ عقلياً وفلسفياً؟ بناء على ذلك، من المناسب أن نتعرض لهذا البحث بصفته أحد الأبحاث المتعلقة بالعقل والدين.

وقد بحث الأستاذ مصباح في مؤلّفاته المختلفة من خلال التحليل العقلي مفهوم القرب إلى الله، وأجاب أيضاً عن السؤال: لماذا كان القرب إلى الله يؤدي إلى كمال الإنسان وسعادته؟ وخلاصة جوابه كالآتي:

ليس المراد بالقرب إلى الله تعالى القرب الزماني والمكاني؛ لأنّ الله تعالى خالق الزمان والمكان ومحيط بكل الأزمنة والأمكنة، وليس له أي نسبة زمانية ولا مكانية مع أي موجود. فضلاً عن ذلك، فإن تقليل الفاصلة الزمانية والمكانية بالعبادات الاختيارية لا يعدّ كمالاً.

وليس المقصود بالقرب الذي يحصل بالعبادة، القرب الاعتباري التشريفي المجرد أيضاً. فالموظف المسؤول في دائرة من حيث اعتباره وتشريفه، أقرب الأفراد إلى رئيس الدائرة، وإن كان بعيداً عنه مكانياً. ولا شكّ أنّ القرب إلى الله ليس تابعاً إلى التوافق والاعتبار المجرد، وأن للقرب إلى الله جنبة تكوينية وواقعية ووجودية، أي توجد رابطة ما تتحقق بين الله والإنسان حقاً.

هل إن هذه الرابطة الوجودية هي نفس العلّيّة والخالقية؟ لأنّ

علاقة العلّيّة تقتضي القرب التكويني. ويقيناً ليس هذا المعنى هو المقصود أيضاً، لأنّ القرب بهذ المعنى وإن كان أمراً تكوينياً ووجودياً، إلا أنه ليس أمراً اختيارياً واكتسابياً للإنسان. فإن الله سبحانه محيط بكل مخلوقاته إحاطة وجودية وليس هناك شيء بعيد عنه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[1] بينما كلامنا عن القرب الذي يكتسب بالعبادة والأعمال الاختيارية.

وهل إن تلك الرابطة الوجودية هي الرابطة العلميّة والذهنيّة؟ بمعنى أن كل شخص يكون علمه ومعرفته بالله أكثر، وعنده قضايا صادقة أكثر عن الله يكون أقرب إلى الله؟

يبدو أن هذا المعنى أيضاً لا يمكن قبوله؛ لأنّ مجرد التوفر على المفاهيم الذهنيّة، وإن كان كمالاً في نفسه، لكنه ليس كمالاً نهائياً.

وعلى أي حال يرى الأستاذ مصباح أنّ المقصود من القرب إلى الله المكتسب بالعبادات، السير العملي والمعرفي والشهودي الخاص للروح في ذاتها نحو الحق تعالى، إلى أن تصل إلى مقام تصبح هي عين التعلق والارتباط معه، ولا ترى لذاتها ولا لأي موجود آخر استقلال في الذات والصفات والأفعال، ولا يمنعها أي طارئ من تلك المشاهدة.

وإذا أردنا أن نتكلم بلغة فنية نقول: إن القرب هنا من نوع العلم الحضوري. فالإنسان لما كان معلولاً وتجلياً لله تعالى كان له ـ من وجهة نظر فلسفيّة ـ علمٌ حضوريٌّ بالله؛ ويُحتمل قوياً أن تكون آية الميثاق ناظرة إلى ذلك العلم الحضوري. والإنسان مكلف بتقوية هذا العلم الحضوري والشهودي من خلال عباداته وأفعاله الاختيارية. ونعلم أنّ العلم الحضوري يقبل الشدة والضعف، ويمكن للفرد أن

---

(1) سورة ق: الآية 16.

يقوي ويعمق علمه الحضوري بربه من خلال الأعمال والمراقبات الخاصة، إلى أن يصل إلى مقام لا يبقى أي مانع لهذا الشهود التام والمطلق والدائم[1].

يتحدث الأستاذ مصباح عن كون القرب إلى الله كمالاً نهائياً من جهتين، وكل منهما جديرة بالانتباه:

أ ـ إن للإنسان ميولاً ورغبات فطرية، من قبيل طلب العلم والقدرة والعشق والعبادة. وبالتحليل السيكولوجي والباطني يمكن أن نفهم أن شعاع امتداد الميول الفطرية للإنسان لا يقف عند حدٍ معيّن ولا يتوقّف في مرتبة معيّنة، بل كلها تسوق الإنسان إلى ما لا نهاية. وهذا من خصائص الإنسان أنه يتوفر على رغبات غير محدودة ولا يقنع بإمتاع مؤقت محدود. ولا يمكن أن يتحقق الإشباع الكامل لهذه الرغبات بغير الوصول إلى الله بوصفه الموجود القادر والجميل والوجود المطلق.

فمثلاً يبحث الإنسان عن العلم والاطلاع الكامل والشامل والعيني لجميع الأسرار وحقائق الوجود. ولا يمكن ـ يقيناً ـ الوصول إلى علم كهذا عن طريق التصورات والمفاهيم الذهنيّة؛ لأنّ المعرفة الحقيقيّة لحقائق العالم تختلف كثيراً عن الإدراك الحصولي لها من خلال مفاهيمها الذهنيّة. وتفاوت هذين العلمين بالضبط كالتفاوت بين إدراك مفهومَي الجوع والعطش وبين الإحساس بهما في النفس. وما يروي العطش في الواقع هو العلم الحضوري والإدراك الشهودي للحقائق العينيّة والذي يلازم إدراك مقوماتها وعلاقاتها الوجدية؛ أي إنّ كل الموجودات الإمكانيّة تشاهد بشكل تعلقات وارتباطات بالنسبة

---

(1) انظر: مصباح اليزدي، **خود شناسى براى خود سازى** (=معرفة الذات لبنائها)، ص 77 ـ 83؛ وله أيضاً: **دروس فلسفه أخلاق**، ص 120 ـ 121.

إلى القيوم المتعال. وفي الحقيقة إن كل المعلومات العينيّة ترجع إلى حقيقة مستقلة وأصيلة، وأشعتها وظلالها أو مظاهرها وتجلياتها.

أو إنّ الإنسان بعد بحثه عن القدرة يطمح بقدرة كاملة ويخضع كل شيء لقدرته، ويسعى للاستعانة بكل الإمكانات لئلا يبقى عاجزاً عن شيء. وواضح أن هذا العطش الفطري لا يخمد إلا بالوصول إلى مصدر غير متناهي القدرة.

أو إنّ الإنسان في بعد الميل إلى العشق والمحبة والعبادة يبحث عن موجود يظهر من خلال وصاله أعلى مراتب العشق والمحبة والتعلق والانجذاب. وفي الحقيقة فإن اتجاه هذا الميل الفطري نحو عشق يفني الوجود؛ لمعشوق في غاية الجمال والكمال تكون له أشد رابطة وجودية مع الإنسان، ويشاهد العاشق أيضاً وجوده قائماً به وفانياً فيه ومتعلقاً به. وبذلك يصل إليه وصولاً حقيقياً ولا يستطيع أي عامل أن يقطعه عن محبوبه.

إذاً، يتضح من هذا التحليل أن هذه الميول والرغبات وإن تعلقت بأمور مختلفة، فهي تتصل أخيراً ببعضها، وإن إشباعها جميعاً يختصر في شيء واحد هو الارتباط الروحي والوجودي بالمنبع اللامتناهي للعلم والقدرة والجمال والكمال. والحقيقة أنّ المطلوب شيء واحد يُلاحظ من مناظر مختلفة ويطلب من جهات متعدّدة، وهو عبارة عن التعلق التام بالوجود الكامل المطلق؛ أي القرب إلى الله تعالى. فلا يتم الإشباع الكامل للميول والرغبات الفطرية للإنسان وهي الكمال الحقيقي والنهائي له إلا بمقام القرب إلى الله[1].

ب ـ لقد ثبت في الحكمة المتعالية أنّ الوجود له مراتب طولية،

---

(1) مصباح اليزدي، **خود شناسى براى خود سازى**، ص 27 ـ 36.

والمراتب النازلة هي شعاع للمرتبة العالية ومعلولة لها وقائمة بها. إن العلّيّة الحقيقيّة بمعنى الربط الوجودي بين الشيء المستقل المسمى علّة، والشيء غير المستقل والمتعلق والمسمى بالمعلول. ووجود المعلول هو عين الربط والفقر والتعلق بعلته، وليس له أي هويّة ما عدا التعلق والفقر إلى العلة.

وبالالتفات إلى أنّ النفس الإنسانيّة لها علم حضوري بذاتها، وهذا العلم الحضوري هو عين النفس وغير منفصل عنها. وبتعبير آخر: إن هويّة النفس عين العلم والمعرفة بذاتها، وهنا كان العلم والمعلوم والعالم واحداً. وبالالتفات إلى أن العلم الحضوري له مراتب في الشدة والضعف، فنستنتج - بالضرورة - أنّ العلم الحضوري للنفس بذاتها كلما كان أقوى وأشد وأكمل، كانت النفس في ذاتها أكثر قوة وشدة وكمالاً، بل إن اشتداد هذا العلم عين اشتداد النفس.

وبالالتفات أيضاً إلى أنّ نفس الإنسان معلولة لذات الحق تعالى، وهي جلوة وشعاع منه - وكما تقدم - أن المعلول عين الربط والتعلق والفقر بعلته، فالعلم الحضوري للنفس بذاتها يعني العلم بفقرها وتعلقها الوجودي ببارئها. وكلما اشتد هذا العلم اشتدّ علمها بفقر ذاتها وتعلقها بالله، وبتعبير آخر، اشتداد العلم بقيومية الله وإحاطته الوجودية (تعالى) بها. ولازم هذا العلم الشهودي هو أنّ الفرد يصل إلى مشاهدة شعاع من أنوار القيوم المتعالي. إذاً كلما كانت السعة الوجودية للنفس أكبر وكانت مرتبتها أكمل، ومشاهدتها أعمق وذات التفات وتركيز أكثر، كان دركها للأنوار الإلهية أكثر وأوضح. كلما أدرك الإنسان تعلقه بنحو أفضل كلما كان التفاته إلى المتعلق به (الله) أكثر، وازدادت استفاضته أكثر من أنوار العظمة إلى

أن يصل إلى حد يصبح مرآة كاشفة ومظهراً كاملاً لذات الحق تعالى[1].

نستنتج من ذلك أنّ الكمال النهائي للإنسان يكمن في تقوية علاقته الوجودية بالله، وشهود ضعفه وفقره الوجودي، وقيومية الله تعالى عليه وهذا هو معنى القرب إلى الله.

إن كلام الأستاذ مصباح في بيان المعنى الفلسفي والعقلي للقرب إلى الله وكونه الكمال النهائي للإنسان كلام تام ولا غبار عليه. ويبدو أنّ التقرير الأول من ابتكاراته، أما التقرير الثاني وإن كان بالصورة المذكورة آنفاً من ابتكاراته أيضاً؛ لكن أصل هذا التقرير يمكن العثور عليه في عبارات العلّامة الطباطبائي والأستاذ مطهري أيضاً.

يرى الشهيد مطهري أنّ القرب إلى الله ليس قرباً مجازياً ولا قرباً اعتبارياً، بل هو قرب حقيقي وواقعي، بمعنى أنّ الإنسان ومن خلال الطاعة والعبادة والسير والسلوك والإخلاص، يسير ـ حقاً ـ إلى الله ويقلل المسافة بينه وبينه بحيث يصل إلى حد تزول عنده المسافة تماماً ويحصل لقاء الله. وفي توضيحه لهذا الادعاء يشير إلى أن كل كمال حقيقي كالقدرة والعلم، والحياة والإرادة والرحمة والخيرية ترجع إلى حقيقة الوجود الأصيلة. وعلى هذا الأساس، فالموجودات بمقدار ما تتوفر عليه من الوجود الأكمل، تكون أقرب إلى الذات الإلٰهيّة التي هي وجود وكمال محض. ولهذا السبب، فالملائكة أقرب إلى الله من الجمادات والنباتات والحيوانات. والإنسان ـ بحكم عقله واختياره ـ لا بدّ أن يطوي مراتب الوجود بإرادته واختياره وبطي

(1) المصدر نفسه، ص 49 ـ 51، وللمؤلّف نفسه، **دروس فلسفه أخلاق**، ص 121 ـ 122.

الطريق إلى الله، فهو بالحقيقة يطوي درجات القرب إلى الله. وهذا الصعود ليس من قبيل التدرج من عضوية المبتدئ في حزبٍ إلى قيادة ذلك الحزب، أو من الموظف العادي في دائرة إلى رئاسة تلك الدائرة، بل هو ترقٍ حقيقي في سُلَّم الوجود. إن الاشتداد والكمال والقوة تساوي الزيادة والاستكمال في العلم والقدرة والحياة، والمشيئة والنفوذ والتصرف. والقرب الحقيقي إلى الله يعني طي مراتب الوجود والقرب إلى مصدر الوجود[1].

أما البيان الخاص بالعلّامة الطباطبائي هنا أيضاً بأن الإنسان إذا نظر إلى نفسه وجد أنها محض الفقر والحاجة والتعلق بالله تعالى. وفي هكذا حال، يجد الغنى والعظمة والقدرة، والعلم والمحبة اللامتناهية لله تعالى، ويشعر بتعلقه بهكذا موجود مطلق في جلاله وجماله. وهذا الأمر يؤدي إلى الالتذاذ والابتهاج واستكمال النفس. وبعض عبارة العلّامة الطباطبائي كالآتي:

فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه وشاهد فقرها إلى ربها وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً، وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء، متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها، وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالاً، وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من كل الكمالات... وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجه إلى ربها وتنسى كل شيء وتذكر ربها، فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستتر عنه بستر[2].

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، **ولاءها وولايتها**، ص 65 ـ 68.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص 171 ـ 172.

4 ـ القرب إلى الله والسعادة

وهذا الموضوع كسابقه، يحظى بأهميّة بالغة؛ لأنّ المُسلَّم من وجهة نظر الدين، أنّ السعادة واللّذة الحقيقيّة للإنسان إنما تكون في ظل القرب إلى الله تعالى. وبناء على ذلك، يرتبط التحليل العقلي والفلسفي لهذه المقولة الدينيّة، بدليل أهميتها، بموضوع الدين والعقلانيّة.

والتحليل الذي يقدمه الأستاذ مصباح حول العلاقة بين القرب والرضوان الإلٰهيّ بسعادة الإنسان، هو أنّ السعادة هي الإحساس باللّذة والبهجة والراحة والبعد عن الألم. والإنسان يبحث بفطرته عن اللّذة الأكبر والأقوى والأكثر ثباتاً. وليس الإحساس باللّذة سوى نيل المرغوب والمطلوب. وكلما كانت درجة مطلوبية الشيء وكذلك الإحساس به وإدراكه أشد، كانت اللّذة التي ينالها الإنسان أكبر. فاللّذة الأكبر ترتبط بالمطلوبية الأكبر لشيء ما، والعلم والإحساس الأكبر به. ودوام اللّذة يرتبط أيضاً بتلك العوامل.

وربما كانت لذة شخص من تناول طعام لذيذ أكثر من لذة شخص آخر؛ لأنّ حس الذوق عنده أقوى وأكثر سلامة. أو تكون لذة شخص من تناول طعام أكثر من لذته من تناول طعام آخر؛ لأنّ رغبته بالطعام الأول أكثر. أو ربما كانت لذة شخص معيّن من غذاء خاص في حال اهتمامه التام أكثر من لذته حين تشتت أفكاره والتفاته إلى أشياء أخرى. أو تفاوت لذة طالبين في تحصيل علم خاص، بسبب اختلاف اعتقادهما حول أهميته ومطلوبيته وكونه كمالاً وخيراً.

والآن بالالتفات إلى هذا التعريف للّذة والسعادة، يتضح أن أعلى وأكثر سعادة للإنسان عندما يكون قريباً لله؛ لأنه يصل في ظل هذا الارتباط إلى الإشباع الكامل لرغباته وميوله الفطرية.

بناء على ذلك، فالمطلوب الحقيقي للإنسان والذي به تتحقق أعلى اللذات، هو موجود يكون وجود الإنسان قائماً به وعين الربط به. وتتحقق اللّذة الحقيقيّة بمشاهدة تعلقه به أو مشاهدته وهو متعلق وقائم به، وتحصل ـ في الحقيقة ـ مشاهدة شعاع جماله وجلاله؛ لأنّ هذا الارتباط يشبع البحث عن الحقيقة والقدرة للإنسان تماماً، وبسبب الوصول إلى المطلوب الحقيقي وتحقيق الارتباط الوجودي معه يصل إلى أعلى لذة. وإنما تتحقق أكمل مرتبة لها عندما تفرغ النفس بصورة كاملة من تدبير البدن ولا تحتاج إلى الالتفات إلى غير الحق، ولا تشغلها عنه شواغل العالم ولا تمنعها عن الاستغراق في مشاهدته[1].

5 ـ الإعجاز

الإعجاز ومعجزات الأنبياء من المسلّمات الدينيّة وقد تحدث القرآن الكريم في كثير من آياته عن معاجز الأنبياء. ومن نماذجها الواضحة تحوّل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، تحوّل عصا موسى إلى حيّة، وإحياء عيسى للأموات وبثّ الحياة في الطير المصنوع من الطين وشفاء المرضى على يديه، وخروج الناقة من الجبل للنبي صالح أو شق القمر للنبي محمد (ص) وعروجه إلى السماء.

الإشكالية

والإشكال الذي طرح من قبل بعض الفلاسفة والمتكلمين الغربيين أن مقولة الإعجاز تتنافى مع قانون العلّيّة العام وهو قانون عقلي وعلمي.

---

(1) مصباح اليزدي، **خود شناسى براى خود سازى**، ص37 ـ 45 و 51؛ وللمؤلّف نفسه، **دروس فلسفه أخلاق**، جلسه 11، ص 121.

فعلى أساس قانون العلّيّة العام لا توجد أي ظاهرة في العالم بدون علتها الخاصة. وإن وجود ظاهرة بدون علّة أو بدون علتها الخاصة محال عقلاً. بينما تحررت المعجزات التي تذكرها الأديان من قانون العلّيّة؛ لأنّ من ميزات المعجزة أنها تتحقق بدون علّة وبدون توفر العلل والعوامل الخاصة.

وقد أدى هذا الإشكال إلى إنكار طائفة من الفلاسفة للمعجزات وعدّهم إياها مخالفة للعلم والعقل؛ كما أنكر بعض المتكلمين أصل قانون العلّيّة أو ضرورته لكي يبرروا حدوث المعجزات.

الحل

لتبرير المعجزات ـ مع القبول بقانون العلّيّة ـ قال بعضهم: إن المعجزات مثل سائر ظواهر العالم لها علل طبيعيّة، لكن عامة الناس لا تعرف هذه العلل والأنبياء وحدهم كانوا عارفين بها. وعليه فلم يحدث في المعجزات في الحقيقة خرق للعادة. مثلاً عندما سار النبي موسى (ع) مع بني اسرائيل من مصر ووصلوا إلى البحر، يبس البحر وعبروا منه، وعندما وصل جنود فرعون الذين كانوا يتبعونهم عاد الماء إلى البحر إلى محله فغرقوا. فالذي حدث كان أمراً عادياً، وقد كان النبي موسى (ع) ـ على خلاف الآخرين ـ عالماً بقانون المدّ والجزر ويعلم متى سينحسر الماء عن جانب البحر بسبب الجزر، ولذا عبر بنو اسرائيل في ذلك الوقت ومن ذلك المكان، لكن بعد عبور موسى وبني اسرائيل، كان وقت المدّ فأغرق آل فرعون. وكذلك يقولون عن النبي عيسى (ع) ـ الذي كان يشفي المرضى ـ إنه بسبب معرفته بعلم الطب كانت لديه القدرة على القيام بذلك، لكن الناس في ذلك العصر لم يكونوا عارفين بالطب. ولهذا السبب قال بعضهم إن الاعجاز أمر نسبي، يعني ربما كان شيء ما معجزة في زمان؛ لكنه ليس معجزة في زمان آخر، يعني إذا كان الناس يجهلون

الأسباب الطبيعيّة لظاهرة معيّنة فإن القيام بها من قبل الأنبياء يعدّ معجزة، إلّا أن نفس هؤلاء الناس إذا علموا بها فسوف لن يعتبر ذلك الفعل معجزة.

يرى الأستاذ مصباح اليزدي أنّ الذين أنكروا الإعجاز وخرق العادة، قد أنكروا القرآن، بوعي أو دون وعي؛ لأنّ دلالة القرآن على وقوع المعجزات للأنبياء والكرامات لأولياء الله، من الوضوح بحيث لا يمكن لأي إنسان منصف ذي وعي أن ينكرها. ويشير في هذا الخصوص إلى العديد من الآيات الدالة على وقوع المعجزات والكرامات.

أما حول أصل الإشكال (كيف تنسجم المعجزات مع قانون العلّيّة) فيقول: إن هناك فرقاً بين القبول بأصل العلّيّة والقبول بالعلل الخاصة في كل مورد، وأن العلل محصورة بالعلل المعروفة. أصل العلّيّة أصل عقلي ولا يقبل النقض على الإطلاق. ومفاد هذا الأصل أن كلَّ ظاهرة أو كل موجود فقير، معلول، رابط وممكن الوجود، يحتاج إلى موجود يرفع حاجته ويوجده. أما ما هي العلة الخاصة لكذا ظاهرة فهذا لا يرتبط بالعقل والفلسفة، بل يرتبط بالعلم [التجريبي]. ووظيفة العلم هي تعريفنا بالعلل الخاصة عن طريق التجربة.

والسؤال الأساس هو هل العلم قادر على كشف العلة الحصرية؟ أي هل يمكنه إثبات أن علّة كذا ظاهرة هي كذا علّة ولا توجد غيرها؟ والجواب: يقيناً لا، إنما تستطيع التجربة أن تثبت أنه في ظروف معيّنة فإن ذاك الأمر علّة لكذا ظاهرة، أما أنه لا توجد في العالم علّة أخرى لتلك الظاهرة، فهذا ليس من شأن العلم.

وبالالتفات إلى هذه المقدمة، يقول الأستاذ مصباح: أولاً، إنّ الإعجاز لما كان مستنداً إلى الله فله علّة مفيضة للوجود. أي إنّ القبول بالإعجاز يعني القبول بعلية الله. بالإضافة إلى ذلك، وكما قلنا

فإن العلوم التجريبية لا يمكنها إنكار وجود علل أخرى غير معروفة للظواهر سواء كانت طبيعيّة أو ميتافيزيقية. بل إن هناك شواهداً وقرائناً كثيرة على وجود هكذا علل. والمثال على ذلك ما يقوم به المرتاضون، فهؤلاء المرتاضون وبفعل الرياضات التي يمارسونها يقومون بأفعال وتصرفات لا يمكن القيام بها من خلال الأسباب الطبيعيّة. وقد اعترف بذلك كثير من العلماء. فإذا كانت تلك الأعمال والتصرفات ممكنةً ومقبولةً من المرتاضين وهم أناس عاديون، فهل تمتنع على الأنبياء الإلٰهيّين الذين يعتمدون على القدرة والمشيئة الإلٰهيّة القاهرة؟!

بناء على ذلك، ليس القبول بالمعجزة نقضاً لقانون العلّيّة، ولا يمكن بحجة الاعتراف بأحدهما، إنكار الأخرى[1].

ويطرح الشهيد مطهري نفس هذا الجواب ـ طبعاً بعبارة أخرى ـ وعبارته هي:

إن الإنسان لا يعرف كل سنن وقوانين الخلق، وعندما يطلع على أمر على خلاف ما اعتاده من القوانين والسنن يظن أنه مخالف لكل القوانين والسنن ونقض لقانون العلّيّة...

وليس معنى المعجزة أنها بلا قانون أو فوق القانون... هكذا ارتكب الماديون خطأً... ونحن نقول إنّ ما اكتشفته العلوم هو جزء من قوانين العالم، ويصدق في ظروف خاصة ومحددة. وعندما يحدث خارق للعادة بإرادة نبي الله أو وليّه، تتغير الظروف؛ أي إنّ الروح الطاهرة والمقتدرة المتصلة بالقدرة الإلهية الأزلية تغيّر الظروف، أي إنّ عاملاً وعنصراً جديداً يدخل إلى الساحة[2].

---

(1) مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ج1 ـ 3، ص 124 ـ 131.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص139.

وكذلك تعرض العلّامة الطباطبائي بالتفصيل في تفسيره «الميزان» لمسألة معجزات الأنبياء وعلاقتها بقانون العلّيّة. وبعد تصريحه بأن القرآن يصدّق قانون العلّيّة العام ولا يرى أي ظاهرة بدون علّة، يشير إلى نقطتين مهمتين، **الأولى**: يؤكد العلّامة الطباطبائي أن آيات مثل قوله تعالى ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾[1] و﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[2] و﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[3] والتي صرّحت بعمومية التقدير والقدر في كافة موجودات وظواهر العالم. وكذلك الآيات مثل: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[4] و﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[5] والتي تدل على تماثل وتشابه الفعل الإلٰهيّ في جميع الموارد، يستفاد منها أنّ الله تعالى جعل لكل الأشياء ـ سواء العادية أوالخارقة للعادة ـ قدراً واحداً وعلاقات بين الأشياء المادّية والتي تكون بالحقيقة قالباً لها. وعليه، فإن طريق الوصول لتحقق كل ظاهرة، إيجاد الظروف والعلاقات؛ وكأنها مخفية ومستورة عن نظرنا.

وبعبارة أخرى: إنّ كل الموجودات المادّية ـ ومنها الظواهر الإعجازية ـ لها علاقات وجودية خاصة؛ لأنّ الظاهرة المادّية ليست منفصلة ومنقطعة عن سائر ظواهر العالم، بل إنّها مرتبطة بسلسلة من الموجودات المادّية، وبالزمان والمكان والمواد التي تقع عليها الحادثة وتتحقق وأمثال ذلك. فإذا لم تتحقق تلك الشروط

---

(1) سورة الطلاق: الآية 3.

(2) سورة القمر: الآية 49.

(3) سورة الحجر: الآية 21.

(4) سورة فاطر: الآية 43.

(5) سورة هود: الآية 56.

والعلاقات، يستحيل وقوع تلك الظاهرة بتلك الخصائص. وبناء على ذلك، فهي تعدّ جزءاً من سلسلة العلل لتلك الحادثة. وعليه فعلى أساس النظريّة القرآنية، هناك مجرى ومسار طبيعي خاص لإيجاد أي ظاهرة ـ عادية كانت أو غير عادية ـ يصل إليها الفيض الإلٰهيّ من ذلك الطريق.

النقطة الثانية: نظراً لتخلف العلل والأسباب الظاهريّة في موارد خرق العادة والمعجزة، فإننا ندرك أن تلك العلل ليست حقيقيّة؛ لأنها لا تتخلف في غير هذه الحالة. بناء على ذلك، لا بدّ من القبول بأن هناك أسباباً أخرى هي العلل الحقيقيّة والتي تكون شاملة ولا تتخلف. وقد أيدت التجارب حول أعمال المرتاضين والخلايا الحيوية ذلك؛ لأنّ العلل العادية عجزت عن تعليل هذين النوعين من الأعمال حتى الآن[1].

ويذكر الشهيد مطهري تلك النقطة بعبارة أوضح:

إن ما نعرفه بعنوان قانون في كثير من الأحيان هو في الحقيقة قشر القانون لا القانون الحقيقي. فمثلاً نظن أن قانون الخلقة هو أنّ الموجود الحي يتولد دائماً من تزاوج الذكر والأنثى، لكن هذا ظاهر القانون لا حقيقته؛ لأنّ خلق عيسى بن مريم يخالف ظاهر هذا القانون لا حقيقته. إنّ كونَ القوانين الحقيقيّة للخلق لا تتخلف مسألةٌ، وكون القوانين التي نعرفها هي القوانين الواقعية للعالم، مسألة أخرى[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1،ص 76 ـ 78.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص139.

الفصل السادس

الدين والعقلانيّة من وجهة نظر

آية الله جوادي الآملي

الأبحاث العامة

1 ـ تعريف الدين

في تعريفه للدين يقول آية الله جوادي: الدين هو مجموعة من العقائد والقوانين والمقررات الناظرة إلى الأصول النظريّة للإنسان، وتعالج رغباته أيضاً وتغطي قضاياه الأخلاقيّة وشؤون حياته. وبعبارة أخرى: الدين هو مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين والمقررات لإدارة حياة الفرد والمجتمع الإنسانيّ، وتربية الإنسان من خلال الوحي والعقل[1].

يعتقد آية الله جوادي أنّ الدين مبني على الوحي ويشمل عدة أقسام: قسم منه يمثل العقائد أي الاعتقاد بحقائق العالم على أساس ومحورية التوحيد؛ من قبيل الاعتقاد بوجود الله، الوحي والنبوة،

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **دين شناسى**، ص 27.

القيامة والمعاد، الجنّة والنار. وقسم منه يتعلق بالقضايا الأخلاقيّة أي التعاليم التي تبحث عن الفضائل والرذائل وطريق تهذيب النفس والتخلق بالفضائل. والقسم الآخر منه يمثل الشريعة والمناسك، والأحكام والمقررات ويشمل علاقات الفرد مع نفسه ومع ربه ومع الآخرين - أي العلاقات الاجتماعيّة والحقوق المدنيّة والسلوك الاجتماعي وكيفية تنظيم العلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكرية[1].

ويرى الأستاذ جوادي أن هذا التعريف للدين يصلح أن يكون تعريفاً للدين الحق والدين الباطل؛ لأنّ مجموعة العقائد والصفات الأخلاقيّة والأحكام الفقهية والحقوقيّة يمكن أن تكون حقاً أو باطلاً أو مزيجاً منهما[2].

ملاحظات حول تعريف الدين

توجد حول هذا التعريف للدين عدة نقاط ينبغي الالتفات اليها:

أ - إن الدين يمكن تقسيمه بأحد اللحاظات إلى الدين الإلٰهيّ (السماوي) والدين البشريّ [الأرضي]. والمراد بالدين البشريّ ذلك الدين الذي يؤسسه الإنسان على أساس بعض حاجاته النفسية والاجتماعيّة ثم يُلزم باتّباعه. أما الدين الإلٰهي والسماوي، فهو الدين الذي له جذور في الغيب ويقوم أساسه على الوحي والرسالة الإلٰهيّة. ففي الدين الإلٰهيّ يكون الإنسان مستقبلاً للرسالة الإلٰهيّة لا مؤسساً ولا صانعاً للرسالة. ويصرح بأن ما نقصده في البحث عن الدين هو الدين الإلٰهيّ والسماوي لا الأديان البشريّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 27 - 28.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

ب- لا بدّ أن يميّز بين الدين والتدين، وبين الدين والإيمان عند تعريف الدين؛ لأنّ الدين هو حقيقة ذات طابع رسالي ينزلها الله للبشر، أما التدين والإيمان فهو وصف للإنسان.

وللأسف فإن بعض تعاريف الدين لم تسلم من الخطأ في هذا التمييز، من قبيل تعريف الدين بـ «الاعتقاد بالوجودات الروحانية» أو «نظام منسجم من الاعتقادات والسلوكيات المرتبطة بالأمور المقدّسة التي يتعرف الناس من خلالها إلى القضايا الغائية» أو «الاعتقاد بالإله السرمدي...» أو «الإحساس بالتعلق المطلق».

ج - التعريف الماهوي للدين مستحيل؛ لأنّ التعريف الماهوي المبيّن للماهيّات والذاتيات إنما يجري في الحقائق لا في الاعتباريات. والدين، مجموعة من القواعد الاعتقاديّة والأخلاقيّة والفقهية والحقوقيّة ووحدتها وحدة اعتبارية لا حقيقيّة. وما لا وحدة حقيقيّة له لا وجود حقيقي له. وعليه فالتعاريف التي تذكر للدين هي تعاريف مفهومية لا تعاريف ماهويّة، الدين الإلٰهيّ مفهوم منتزع من الرسالة الإلٰهيّة.

د - إن أفضل تعريف - كما قال المناطقة - هو التعريف المشتمل على العلل الأربع الفاعلية والغائية والمادّية والصورية. وقد يمكن استفادة العلل الأربع من آيات القرآن الكريم بنحو التقريب بالشكل الآتي: العلة الفاعلية له هي الله تعالى، والعلة الغائية في المرحلة المتوسطة، القيام بالعدل والقسط، وفي المرحلة النهائية، تنوّر الإنسان على مستوى القلب بالشهود الكامل والمعرفة الصحيحة وفي مستوى الفعل بالعدل والقسط؛ والعلة المادّية (أي محل الدين وموضوعه) هو الإنسان؛ والعلة الصورية، مجموعة الأصول والفروع المأخوذة من الأدلة.

وبالاستعانة بالآيات القرآنية الكريمة يمكن بيان العلل الأربع للدين الباطل بالنحو الآتي: المبدأ الفاعلي له هو الهوى؛ والعلة الغائية هي السقوط في جهنم والعذاب المؤبد؛ والعلة المادّية هي الإنسان؛ والعلة الصورية مجموعة العقائد والأخلاق والمقررات الوهميّة والخياليّة.

هـ- الدين الحق واحد؛ لأنّ الحق في نظام الوجود دائماً ثابت وواحد، أما الدين الباطل فمتعدد؛ لأنّ المبدأ الفاعلي للدين الباطل - كما تقدم - هو الهوى، والأهواء متفرقة ومختلفة[1].

إذاً يمكن تعريف الدين الحق بالنحو الآتي: مجموعة من الأصول والفروع مأخوذة من الأدلة والمصادر النازلة من الله لتنوّر الإنسان على مستوى القلب وعلى مستوى الفعل أيضاً.

ويمكن تعريف الدين الباطل بالنحو الآتي:

مجموعة من العقائد والأخلاق والمقررات الوهميّة والخيالية الناشئة من الهوى، والتي غايتها سقوط الإنسان في جهنم والعذاب الأبدي.

إن بعض المذاهب والأديان والنحل البشريّة لم تكن مجرد أهواء وإرضاء لرغبات نفسانية وحيوانيّة، بل بالاستفادة من العقل والمعرفة ومن آراء أهل الخبرة؛ وإن كنّا نعتقد أنها ناقصة وبتراء لعدم انتفاعها بالوحي وهداية الأنبياء. وبعض منها تشكلت بنوايا وبدوافع خيرة، وتبعاً للمصالح وطلباً للعدالة والحقيقة وبالاستعانة بالعقل والعلم، لكن تبقى ناقصة وبتراء لعدم انتفاعها بالوحي والهداية الإلٰهيّة.

فالعلة الغائية لهذه المذاهب لم تكن السقوط في جهنم والعذاب

(1) المصدر نفسه، ص 26.

الأبدي بل كانت بدوافع خيرة وتبعاً للمصلحة؛ وإن أمكن أن يعذب أتّباعها في حالة تقصيرهم وعدم اتّباعهم العمدي للدين الإلٰهيّ والسماوي. ويبدو أن اشتباهاً وقع بين العلة الغائية والغاية وأيضاً بين الغاية غير الدائمة والغاية الدائمة، فالمقصود بالعلة الغائية هي الدافع الذاتي للفاعل والمقصود بالغاية النهاية والخاتمة.

والنقطة الثانية: ربما يشتبه موضوع كون الله علّة الفاعلية في الدين الحق، أن هذا الكلام مناف لما ذكره الفقهاء من أن مصادر الدين أربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ لأنه على ضوء هذه النظريّة بالإضافة إلى كتاب الله أعطي دور للسنة والعقل والإجماع أيضاً في تدوين الدين وتشريعه.

لكن يبدو أن هذه الشبهة غير واردة؛ لأنّ سنة النبي (ص)، مثل كتاب الله، والعقل والإجماع كاشفان عن دين الله؛ أي إنّها أوامر وتعاليم وأحكام إلهيّة. وبتعبير آخر، كما إنّ بعض الأوامر والتعاليم الإلٰهيّة تصلنا من كتاب الله، كذلك بعض آخر يُكشف لنا من خلال السنة؛ لأنّ المعصومين، واسطة، مبعوثون من قبل الله كما إنّ بعضها الآخر يستحصل من العقل. بتعبير آخر، العقل ليس مشرعاً وواضعاً للأحكام بل كاشفاً عنها. ولهذا قيل: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ أي إنّنا نتوصل إلى حكم الشرع من خلال حكم العقل. والإجماع ليس حجة في ذاته، بل إنّ اعتباره بدليل كاشفيته عن قول المعصوم وهو أيضاً كاشف عن الحكم الشرعي.

النقطة الثالثة: أنه اعتبر الدين الإلٰهيّ مساوياً للدين الحق. وهذا الكلام وإن كان صحيحاً، لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ قضيّة أنّ ديناً ما، كان في الأصل والأساس إلهياً وسماوياً لكنه تعرض بعد ذلك إلى التحريف والتغيير البشري؛ كما نعتقد بذلك بالنسبة لبعض

الأديان. بناء على ذلك، كون هذه الأديان إلهيّة وسماوية لا يصلح دليلا على حقانيّتها بصورتها الموجودة حاليا. وهذا الكلام يصدق على الإسلام أيضاً بنحو آخر. فإن الإسلام وإن كان الدين الحق وأكمل الأديان، لكن أولاً: لا يمكن القول إن كل ما في النصوص والمصادر الدينيّة حق وبعيد عن البطلان؛ لأنّ يد التحريف والوضع أدخلت بعض الروايات الكاذبة في تلك النصوص والمصادر، ولذا لا بدّ من فحص دقيق وعلمي لاستخراجها وعزلها. ثانيا: إنّ كثيراً من الفهم والتفسير للنصوص الدينيّة لا يطابق الحقيقة، وإن طُرِح بعنوان المعارف الدينيّة والاستنباط من النصوص والمصادر الدينيّة؛ وذلك لسوء الفهم وانحرافه. وعليه، لا يمكن الدفاع عن كل ما جاء في النصوص والمصادر الدينيّة المتداولة، ولا عن كل ما يطرح باسم الدين والمعرفة الدينيّة وإن كان مسنداً إلى النصوص الدينيّة.

فضلاً عن ذلك، ربما ظنّ أتباعُ دينٍ مّا أنّ نصوص ذلك الدين وتعاليمه مستندة إلى الغيب والعالم الأعلى؛ لكنها قد لا تكون كذلك في الحقيقة، كما يعتقد النصارى أنّ كتّاب العهد الجديد (الأناجيل الأربعة وكتابات بولس وغيره) وبعض كتاب العهد القديم أيضاً (مثل كتاب عزرا والملوك الأول والثاني والتواريخ الأول والثاني و...) كانوا عند كتابة تلك الأسفار تحت نظارة وإشراف روح القدس ويستفيضون من إلهاماته، وإن لم يكونوا أنبياء. ولذا فإنهم مصانون من الخطأ سماوياً. ولهذا السبب جعلوا تلك النصوص ضمن الكتاب المقدّس.

فدين اتّباع أديان كهذه ونصوصهم الدينيّة، مقدّسة وسماويّة في نظرهم، لكنّها في نظرنا لا تتمتع بالحقّانيّة.

2 ـ تعريف العقل ووظيفته

يقسم الأستاذ جوادي ـ مثل كثير من الحكماء ـ العقل إلى العقل النظري والعقل العملي، ويقول في تعريف العقل: بأنّه قوة وهبها الله للإنسان وظيفتها الإدراك. تدرك أحياناً «الوجود والعدم» ومتعلقها «الحكمة النظريّة» وعندما تدرك «ما يجب وما لا يجب» ومتعلقها «الحكمة العمليّة».

وتسمّى علومٌ مثل الإلٰهيّات والرياضيات والطبيعيات والمنطقيات حكمة نظريّة، وعلومٌ مثل الفقه والحقوق والأخلاق حكمة عمليّة. ويرى الأستاذ جوادي أن مواد وجهات الحكمة النظريّة ثلاثة أمور، والحكمة العمليّة خمسة أمور؛ لأنّ الحكمة النظريّة ترتبط بالوجود والعدم ونسبة الشيء إلى الوجود والعدم إما الإمكان أو الضرورة أو الامتناع. ولما كانت الحكمة العمليّة تتعلق بـ «ما يجب وما لا يجب» فموادها إما الوجوب أو الاستحباب أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة. ويقول في تعريف العقل العملي: إن العقل العملي هو القوة المحركة التي تقوم بالعزم والإرادة والتصميم، والحب والإخلاص والإيمان وأمثالها، وليس الإدراك. وبعبارة أخرى، يرتبط العمل بالعقل العملي.

يعتقد الأستاذ جوادي أنّ الرواية المعروفة «العقل ما عبد به الرحمان واكتسب به الجنان»[1] ناظرة إلى العقل العملي. ويرى أن رسالة العقل النظري هي الجزم العلمي. وهذا العقل يدرك المسائل البديهية والواضحة بسبب بداهتها، ويستنبط المسائل النظريّة وغير البديهية بإرجاعها إلى البديهيات الأوّلية. يوجد بين القضايا النظريّة

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، كتاب العقل والجهل، ص11.

والقضايا البديهية دائماً طريق، وذلك الطريق معصوم وهو القواعد المنطقيّة. ذلك الطريق الذي لا يخطئ أبداً، لكن السائر في ذلك الطريق إنما يصل إلى مقصده ويكون مصيباً ومثاباً إذا اتخذ المسلك الصحيح وإلا كان مخطئاً معذوراً.

إن رسالة العقل العملي هي الإيمان والاعتراف والتسليم والعزم العملي. العقل العملي يقبل كثيراً من الأشياء ويميل إليها.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ العقل يختلف عن بناء العقلاء. فالعقل الذي يقصد به البرهان العقلي من سنخ العلم؛ لكن بناء العقلاء من سنخ العمل؛ لأنّ المقصود ببناء العقلاء، سلوكهم المستمر. فضلاً عن ذلك، فإن اعتبار وحجية العقل ذاتية، أما مجرد بناء العقلاء فليس له اعتبار ذاتي؛ لأنّ سلوك الناس ليس دليلاً إثباتياً، أما ما يفهمه العقل فهو دليل إثباتي. ولهذا السبب قيل في علم الأصول إنّ مجرد بناء العقلاء ليس له اعتبار ما لم يُمضَ من قبل الشارع.

يقول الأستاذ جوادي في باب رسالة العقل في إدراك حسن وقبح الأفعال ـ الذي ينكره الأشاعرة ـ :إنّ إنكار الحسن والقبح العقليين، يترتب عليه عجز الدين عن الاستجابة لتطلعات البشر؛ أي إنّ الدين يمكنه الإخبار عن القيم لا غير، وسوف لن يكون له كلمة حول التخطيط والعلوم والإدارة؛ لأنّ هذه المسائل مرتبطة بالعقل، وإنكار العقل وحجيته يستلزم إنكار هذه الأمور في الدين.

يقول المعتقدون بالحسن والقبح العقليين إنّ الله تعالى كما أنار لنا من الخارج مصباح الوحي والنبوة، كذلك أوقد مصباح رسالة ونبوة أخرى في باطن كل إنسان سليم الفطرة باسم العقل. وهذا العقل مخلوق لله ونور هدايته، ومن لا يضلله ولا يطفيه ويلوثه، سيتمتع بنوره وهدايته.

يعتقد الأستاذ جوادي أن هذا العقل برهاني، يميِّز الأفعال الحسنة من القبيحة. ويستطيع هذا العقل إدراك الأفعال التي هي علّة تامة للحسن والقبح (مثل العدل والظلم)، وكذا الأفعال التي تقتضي الحسن والقبح (مثل الصدق والكذب)، وكذلك الأفعال التي ليست علّة تامة ولا تقتضي الحسن والقبح (مثل كل المباحات).

ويرى الأستاذ أيضاً أنّ العقل لا يقتصر إدراكه على الحسن والقبح وأقسامهما، بل يمكنه إدراك المدح والذم الدنيوي وكذلك الثواب والعقاب الأخروي المترتب عليهما. أي إنّ العقل يدرك أن فاعل الحسن يستحق المدح الاجتماعي، وفاعل القبيح يستحق الذم الاجتماعي. ويدرك أيضاً أنّ فاعل الحسن مستحق للثواب الأخروي وفاعل القبح مستحق للعقاب الأخروي، وتلك أعلى مرتبة إدراك للعقل في باب الحسن والقبح.

يعتقد الأستاذ جوادي أنه على أساس هذه النظريّة يعدّ العقل من الأدلة الإثباتية للدين؛ يعني أنّ العقل ـ بدون أن ينتظر الدليل النقلي الدينيّ ـ يقول: إذا فعلت عملاً حسناً فأنت تستحق الجنّة، وإذا فعلت عملاً قبيحاً فأنت تستحق جهنم؛ مثلاً يحكم العقل أن خيانة الأمانة قبيحة، والإنسان الخائن لا يستحق الذم الاجتماعي فحسب، بل يستحق العذاب الأخروي أيضاً.

وهذا العقل هو الذي يحكم بوجوب مقدمات الواجب، مثلاً يقول العقل للحكام والقادة إنّ تأمين احتياجات المجتمع وتأمين الاقتصاد وفرص العمل واجب. فإذا ثبت بحسب الأبحاث التخصصية أنه لتأمين الاحتياجات العامة يجب الاهتمام بالزراعة والصناعة، وجب الاهتمام بهما بحكم العقل. وفي القيامة يحتج الله بهذا العقل على المكلفين، سواء كانوا حكاماً أو رعية. وحجية العقل في القضايا الأصولية والكلامية بحسب البرهان العقلي والقطع المنطقي، وفي القضايا التجريبية والعادية والعرفية بحسب الاطمئنان.

والأدلة التي ذكرها الأستاذ جوادي للقائلين بالحسن والقبح العقليين هي ثلاثة:

1 ـ **الوجدان**: إن الإنسان بمراجعته لوجدانه يدرك بوضوح حسن بعض الأفعال وقبح بعضها، وهذا الإدراك الجمعي للبشر يدل على وجود عقل مشترك بين الأفراد.

2 ـ **التلازم بين إنكار الحسن والقبح العقلي وإنكار الشرع**: إذا لم يفهم حسن وقبح الأفعال من خلال العقل، لا يمكن الحكم بحسن وقبح أي فعل؛ لأنّ النبي عندما يخبر عن قبح الكذب وحسن الصدق، يحتمل أن يكون كاذباً في قوله هذا، وإثبات قبح كذبه من خلال قوله هو، دور [باطل]، وعليه، فإن لازم إنكار الحسن والقبح العقلي أن ننكر الحسن والقبح الشرعي أيضاً.

3 ـ **عدم إمكان إثبات الشرائع مع إنكار الحسن والقبح العقليين**: إذا أنكرنا الحسن والقبح العقليين لا يمكننا إثبات ادعاء النبوة؛ لأنه ربما كان مدعي النبوة كاذباً في ادعائه، وقدرة إعجازه لا تصلح دليلاً على صدقه؛ لأنه ربما أجرى الله المعجزة على يد المدعي الكاذب. إذ مع إنكار الحسن والقبح العقليين، لا يبقى طريق لإثبات قبح ذلك من قبل الله[1].

وتعقيباً على ما تقدم تجدر الإشارة إلى ما يأتي:

1 ـ ليس هناك تفاوت ماهوي بين الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة ـ كما تقدمت الاشارة إلى ذلك ـ؛ لأنّ البحث في الحكمة العمليّة وإن كان في الظاهر بين «ما يجب وما لا يجب»، إلا

(1) المصدر نفسه، ص 132 ـ 151.

أنه في الحقيقة بحث في العلاقة بين الأفعال الاختيارية للإنسان وبين غايات الإنسان. فإذا كانت العلاقة بين الأفعال والغايات المنظورة، علاقة إيجابية والغاية المنظورة مهمة وجدية، حملنا على الفعل عنوان الوجوب. وإذا كانت الغاية المنظورة ليست بتلك الأهميّة والجدية، حملنا على الفعل عنوان الاستحباب. أما إذا كانت العلاقة بين الأفعال والغايات المنظورة علاقة السلبية وعدم الانسجام والغاية المنظورة مهمة وجدية، حملنا على الفعل عنوان الحرمة. وإذا لم تكن مهمة وجدية حملنا عنوان الكراهة. ولو لم تكن هناك أي علاقة بين الفعل والغاية لا إيجابية ولا سلبية، اتصف الفعل بالإباحة. وعليه فالأحكام التكليفية الخمسة، تبين نوعاً من العلاقة بين الأفعال والغايات، وتشير أيضاً إلى أهميّة الغايات وعدم أهميتها.

فعلى هذا الأساس، يبدو أن تعبير الأستاذ جوادي أن موادّ وجهات قضايا الحكمة النظريّة ثلاثة، ومواد وَجِهَاتِ القضايا في الحكمة العمليّة خمسة، لا يخلو من تسامح؛ لأنّ المواد والجهات تبين طبيعة النسبة بين الموضوع والمحمول في الواقع. بينما الأحكام التكليفية الخمسة ناظرة إلى كون العلاقة بين الأفعال الاختيارية والغايات المنظورة إيجابية أو سلبية، وكذلك أهميّة تلك الغايات وعدم أهميتها. والمواد والجهات في الحكمة العمليّة يجب أن تكون مبيِّنة لكيفية العلاقة بين الأفعال والغايات؛ فمثلاً هل بين الصلاة وكمال النفس وتعاليها علاقةٌ ضروريّة أو إمكانيّة؟

2 ـ وما ذكره من: أنّ وظيفة العقل العملي ليست الإدراك؛ لأنّ وظيفة القوة المحركة العزم والإرادة والعزم والمحبة و....، ليس متفقاً عليه. فالذي يستفاد من مجموع عبارات الفارابي وملا

صدرا وابن سينا وبهمنيار و... أربعة تعريفات للعقل العملي هي كالآتي:

أ ـ **العقل العملي**: هو القوة المدركة التي تدرك الأحكام المتعلقة بالأفعال الاختيارية للإنسان ـ مثل الحسن والقبح وما يجب وما لا يجب ـ كما إنّ العقل النظري، هو القوة المدركة التي تدرك غير ذلك من الأمور. وهذا التعريف يمكن استفادته من كلام الفارابي.

ب ـ **العقل العملي**: القوة المدركة التي تدرك الأحكام الجزئية (لا الكلية) المتعلقة بالأفعال الاختيارية للإنسان. ويوكل إدراك سائر الأمور إلى العقل النظري. ويمكن استفادة هذا الفهم من كلام ابن سينا وملا صدرا.

ج ـ **العقل العملي**: القوة المدركة التي تدرك الأحكام الاعتبارية المتعلقة بأفعال الإنسان الاختيارية. وميزة الأحكام الاعتبارية في مقابل الأحكام الحقيقيّة أنّ الجدل يجري فيها لا البرهان.

د ـ **القوة العمليّة**: **هي** القوة النفسانية التي وظيفتها التصرف في البدن لا الإدراك. وبتعبير آخر، أنها قوة محركة لا قوة مدركة. وهذه النظريّة يمكن استنباطها من عبارة بهمنيار[1].

والذي يستفاد من عبارة آية الله جوادي هذا الفهم الأخير.

ويرى الأستاذ مصباح أن كل هذه التعريفات لا تخلو من خدشة وتأمّل؛ لأنه أولاً: لا يوجد في الإنسان نوعان من قوة الإدراك أو عقلان مدركان. القوة المدركة في الإنسان هي عقله وهو واحد لا

(1) انظر: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 173 ـ 174.

غير. ووظيفة هذا العقل هو إدراك الوجودات والأعدام، وأيضاً إدراك ما يجب وما لا يجب[1].

ثانياً: إن وجود قوة محرِّكةٍ في النفس وظيفتها التصرف في البدن وتدبير القوى البدنية، وبتعبير الأستاذ جوادي تقوم بأفعال من قبيل الإرادة والعزم والمحبة والأخلاق والإيمان، أمر غريب ويصعب إثباته[2].

3 ـ كان أحد إشكالات الأستاذ جوادي على الأشاعرة في العبارة المتقدمة أن إنكار الحسن والقبح العقليين يستتبع عجز الدين عن الاستجابة لتطلعات البشر. أي إنّ الدين يمكنه الإخبار عن القيم لا غير، وسوف لن يكون له كلمة حول التخطيط والعلوم والإدارة؛ لأنّ هذه المسائل مرتبطة بالعقل وإنكار العقل وحجيته، يستلزم إنكار هذه الأمور في الدين.

ويبدو أن هذا الإشكال غير وارد على الأشاعرة؛ لأنهم لم ينكروا العقل والإدراكات العقليّة في الأمور المعيشية والاجتماعيّة. فهل الأشاعرة ينكرون الأمور الآتية؟ مثلاً: مراعاة قوانين المرور تمنع وقوع الحوادث، وعدم رعايتها يؤديّ إلى الحوادث. أنّ الذهاب إلى الطبيب والالتزام بوصفة الدواء يؤدي إلى الشفاء وعدم الالتزام يؤدي إلى شدة المرض ودوامه. أو أنّ الفلاح يجب أن يجتهد ويكدح ويلتزم ببرامج وأصول الزراعة للحصول على محصول جيدٍ، أو أنّ الأفراد لا بدّ أن يتخذوا منزلاً ووسائل للتدفئة والتبريد لكي يحفظوا أنفسهم من البرد والحر، وهكذا.

---

(1) مصباح اليزدي، **دروس فلسفه أخلاق**، ص 179.

(2) انظر: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 176.

لا أحد من العقلاء ـ ومنهم الأشاعرة ـ ينكر هذه الأمور والتخطيط لها. فالتخطيط والإدارة من هذا القبيل والأشاعرة لا ينكرون ذلك. والحسن والقبح الذي ينكره الأشاعرة ـ كما قال المحققون ـ ليس الحسن والقبح بكل معانيها. وإنما ينكر الأشاعرة معنى واحداً وهو استحقاق المدح أو الذم. يقول الأشاعرة: إن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحق المدح وما يستحق الذم. أو في الحد الأعلى يقولون: إنّ الأفعال في ذاتها لا تستحق المدح ولا تستحق الذم، بل إنهم يتبعون الشارع من هذه الجهة[1].

أما الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص وأيضاً بمعنى التناسب والتلاؤم بين فعل والغرض منه، وأيضاً بمعنى المصلحة والمفسدة فلم ينكره الأشاعرة.

3 ـ حجية العقل واعتباره

يفسِّر آية الله جوادي حجيّة العقل بمعنى أنه إذا أراد شخص التصديق بحقيقة من القضايا العلميّة والرؤية الكونيّة الاعتقاديّة، يجب عليه الاعتماد على البرهان العقلي في ذلك. وفي القضايا المرتبطة بالعمل إذا أراد العمل بشيء فلا بدَّ من الاعتماد عليه في ذلك أيضاً. والفرق هنا بين القضايا العلميّة والقضايا العمليّة أنّ القضايا العلميّة يلزم فيها اليقين والجزم، أما القضايا العمليّة فلا يجب فيها الجزم واليقين بل يكفي الاطمئنان. وإذا كان الدليل العقلي مطابقاً للواقع في القضايا العمليّة فالمستدل مأجور ويجوز له العمل بحسبه، وأما إذا لم يكن مطابقاً للواقع فعنده مؤمِّن ومعذِّر؛ أي إنّه باستناده إلى

(1) انظر: **دروس فلسفه أخلاق**، مصدر سابق، ص 36 ـ 38؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج1، بحث الملازمات العقليّة، ص 217 ـ 220.

هذا الدليل سيكون معذوراً وفي أمان عند الله[1].

وخلاصة هذا الكلام أن حجيّة العقل بمعنى حجيّة حكم العقل. ويجب أن يصل حكم العقل إلى الجزم واليقين في القضايا العلميّة والاعتقاديّة والنظريّة. ويكفي الوثوق والاطمئنان في القضايا العمليّة ولا يجب الجزم واليقين. بناءً على ذلك، فالقطع وحده حجة في القضايا النظريّة والاعتقاديّة بينما يكفي الاطمئنان في القضايا العمليّة.

ويبدو أن هذا الكلام لا يخلو من نقد، لأنّ العقل يحكم بلزوم القطع واليقين في كل مورد سواء القضايا النظريّة أوالعمليّة، ولا يرى فرقاً من هذه الجهة. نعم في بناء العقلاء يكتفى بالوثوق والاطمئنان في القضايا العمليّة. ولهذا السبب، يجوز للمكلف الاكتفاء بالاطمئنان في أموره الشرعية؛ أي إنّ الاطمئنان بالتكليف منجز في حالة الإصابة للواقع ومعذِّر ومؤمِّن في حالة عدم الإصابة.

بعض الشبهات وأجوبتها

يشير الأستاذ جوادي في أبحاثه حول الدفاع عن حجيّة واعتبار العقل، إلى بعض الإشكالات الواردة عليها ثم يجيب عنها.

الشبهة الأولى وردها

أحد الإشْكالات التي تطرح في هذا الموضوع:

لقد كان الاعتقاد أنّ كل العلوم والمعارف البشريّة تقسم إلى طائفتين كبيرتين: «البديهيات والنظريات»... والسؤال المطروح هو: من أين اكتسبت المعلومات البديهية (الشهودية) حجيتها واعتبارها؟ في الجواب عن ذلك يجب أن نقول: إنّ بداهة قضيّة ما بمعنى أنّ الذهن والعقل الإنسانيّ بنفسه يصدق بها ولا يصدق بنقيضها. أما

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، ص 108 ـ 109.

القول بأن العقل يدرك مفاد قضيّة بالشهود، أي إنّه لا يقبل بنقيضها إطلاقاً. والآن المسألة هي كيف يمكن الاستنتاج من أنّ العقل لا يمكن التصديق بنقيض p، مع أن p بنفسها صادقة يعني أنها مطابقة للواقع؟ وبعبارة أخرى: من أين وكيف استكشفنا صدق القضيّة القائلة «إنّ القضيّة التي لا يمكن للعقل القبول بنقيضها، مطابقة للواقع»؟... نريد القول إنّ المعادلة «القضية التي يعجز العقل عن التصديق بنقيضها» هي «قضية صادقة»، ظاهراً أصل مفروض ومهم جداً، ولا مفرّ من أخذه مفروضاً. لكن على أي حال فهو أصل مفروض لا أكثر من ذلك. والحاصل أنّ القضيّة «العقل يوصل إلى الواقع» أو القضيّة «الاستدلال العقلي معتبر» لا يمكن إثباتها بالاستدلال العقلي، بل إنها تؤخذ مفروضة[1].

وفي نقده لهذا الكلام يقول آية الله جوادي: هذا الكلام هو نوع من التفسير بالرأي للحجية والبرهان العقلي. إن معنى الحجيّة البديهية من وجهة نظر العقل ليست أننا لا يمكن التصديق بنقيضها، وبتعبير آخر، إن عقلنا عاجز عن التصديق بنقيضها. بل معناها أن للعقل في البديهيات جزمين: الأول أن يعلم أنّ «ألف هي باء» والآخر أنّه «محالٌ أن لا يكون ألف باء» وفرق كبير بين أن نقول إنّ العقل عاجز عن تصديق نقيض القضيّة البديهية، وأنّ العقل قادر على الحكم باستحالة النقيض. مثلاً، إذا عرضنا قضية «المصباح مضيءٌ» على العقل، فالعقل يقول: أولاً المصباح مضيءٌ، وثانياً محال ـ مع حفظ الوحدات التسع ـ أن لا يكون كذلك؛ يعني أنّ العقل يحكم باستحالة الجمع بين النقيضين. فالحديث ليس عن عجز العقل وإنما عن قدرته. ونظراً إلى التحليل المقدّم عن «البديهي»، فإن حجيّة

---

(1) مصطفى مَلَكيّان، مجلة (نقد ونظر) السنة الأولى، العدد الثاني، ربيع 1374 ش (بالفارسية).

البديهي مقترنة معه؛ لأنّ التوصل إلى الواقع ليس سوى حصول الجزم، الجزم بثبوت الشيء وبأنّ خلافه محال. إذاً تصوّر حجيّة القضيّة البديهية مقترن بالتصديق بها.

فالنقطة المهمة التي يؤكد عليها آية الله جوادي هي أنّ بداهة البديهي ليست أصلاً مفروضاً لا يرجع إلى مستند. والاعتقاد بأن بداهة البديهي (أصل مفروض) ليس إلا شكّاً وسفسطة. وسوف لن يحصل اليقين أبداً إذا أُخِذت بداهة البديهي على أنها أصل مفروض. إنّ بداهة البديهي وحجيته بالذات؛ لأنّ اعتبار العقل يرجع إلى كونه بيِّناً بالذات. ولكي نقول إنّ العقل حجة بالذات فنحن بحاجة إلى تنبيه وتوضيح لا تعليل واستدلال، وهو أنّ المستدِل هو العقل في كافة الاستدلالات النظريّة. والعقل هو السالك الذي يصل من المقدمات إلى النتيجة ويشاهد النتيجة بيّنة في ظل المقدمات. إنّ كل الاستدلالات النظريّة لا بدّ أن تنتهي إلى مبادئ ومقدمات بديهية. إذا كانت مقدمات الاستدلال بديهية فلا تحتاج إلى الاستدلال؛ لأنّ المقدمات بديهية، ولا تحتاج إلى إثبات ولا تقبل النفي والإنكار. وإذا أراد شخص إنكارها فيجب أن ينكرها بدليل عقلي، وإذا أراد أن يثبتها فيجب أن يثبتها بدليل عقلي، وما يستحيل إثباته وإنكاره سيكون معلوماً بالذات، والمعلوم بالذات لا يحتاج إلى استدلال. بناءً على ذلك، لما كان الإنسان يعيش في أجواء الاستدلال ولا يقوم بأي حركة بدون استدلال، فاستدلاله يجب أن ينتهي إلى بديهي معلوم بالذات ومستغنٍ عن الاستدلال.

ولتوضيح هذه النقطة وهي أنّ الإنسان يعيش في أجواء الاستدلال ولا يقوم بأي حركة دون استدلال، نقول كنموذج على ذلك: إذا أراد شخص الانتقال من محل إلى محل آخر فلا شكّ في أنه يحتاج إلى استدلال، مثلاً نقول: أنا أحتاج إلى الماء، وكل من

يريد رفع حاجته، لا بدّ من أن أدواتها؛ ولهذا ينهض ويتحرك ويوفر الماء. أو من يريد أن يصبح عالماً يقول: أنا أريد أن أكون عالماً، وكل من يريد أن يصبح عالماً يجب أن يطلب العلم، ولهذا يذهب إلى المعلم ليتعلّم.

إذاً، الإنسان في كل شؤون حياته يتقدّم بالاستدلال العقلي. وإذا قيل له إنّ استدلالك غير مقبول لأنه لا يكشف عن الواقع ومبني على أمر مفروض، سيعتبر هذا الكلام نوعاً من العناد والمخالفة للحق[1].

نقد وتحليل

لقد أشار الأستاذ جوادي في نقد الشبهة المذكورة إلى نقاط مهمة ومفيدة، والإنصاف أنها جديرة بالاهتمام والاستفادة. لكن يبدو أنّ السؤال ما زال قائماً وهو من أين عرفنا أن للإدراكات البديهية العقليّة واقعاً نهائياً؟ فهل يمكن إثبات كشفها عن الواقع من خلال حكم العقل باستحالة نقيضها؟ وهل يمكن من استحالة إثباتها وإنكارها، الحكم بأنها تشير إلى الواقع؟ وهل أن مجرد إنكار كشف البديهيات للواقع يؤدي إلى السقوط في وحل السفسطة، يمكن الوصول إلى كشفها عن الواقع؟ وهل يمكن الاستدلال على كشف الإدراكات العقليّة عن الواقع من خلال كون الإنسان يعيش دائماً في جوِّ الاستدلال وأنّه لا يقوم بشيء بدون استدلال؟

يبدو أنّه ما زال هناك مجال للتأمّل أكثر. والإبهام الحقيقي هو أننا ما دمنا في ساحة العلم الحصولي يبقى السؤال دائماً عن كشف معلوماتنا عن الواقع وعدم كشفها.

ويستدل الأستاذ مصباح بطريق آخر لإثبات كشف الإدراكات عن الواقع. فهو يعتقد أنّ الحجر الأساس لكل معلوماتنا هو العلم

---

(1) **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 113 ـ 117.

الحضوري؛ لأنّ كافة معلوماتنا إما أن ترجع إلى الوجدانيات أو إلى البديهيات الأوّلية. والوجدانيات مأخوذة من العلم الحضوري ولا تقبل الخطأ؛ لأنه لا مجال للخطأ في العلم الحضوري. وإنما يقع الخطأ في العلم الحصولي لأنه يتمُّ من خلال الصور والمفاهيم الذهنيّة. وفي مثل تلك العلوم يحتمل عدم مطابقة الصور والمفاهيم الذهنيّة للخارج. أما في العلم الحضوري فعلومنا مباشرة ودون واسطة؛ وبتعبير آخر، إنّ النفس تدرك عين حقيقة المعلوم ولا مجال للكذب في تلك الحالة.

والبديهيات الأولية أيضاً ـ من وجهة نظر الأستاذ مصباح ـ من نوع القضايا التحليلية؛ بمعنى أنّ محمول تلك القضايا يستحصل من تحليل مفهوم الموضوع. وبعبارة أوضح: إنّ المحمول موجود في ضمن الموضوع ومن خلال تصور الموضوع بشكل صحيح يحمل عليه ذلك المحمول.

بناء على ذلك، يمكن القول إنّ البديهيات الأوّلية ترجع أيضاً ـ كالوجدانيات ـ إلى العلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ؛ لأنّ علمنا بتصوراتنا وتحليلنا الذهني علم حضوري. ولهذا السبب يرى الأستاذ مصباح أنّ العلم الحضوري هو الحجر الأساس لكل معارفنا وعلى ضوء هذا المبدأ لا يمكن الوصول إلى قيمة المعرفة وكشفها عن الواقع دون إرجاع كافة المعارف إلى العلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ[1].

الشبهة الثانية وردّها

الإشكال الآخر الذي يُطرح حول حجيّة العقل والبراهين العقليّة: أنّ رجوع كل أشكال الاستدلال إلى الشكل الأول، والاستدلال بالشكل الأول يستلزم الدور؛ لأنّ النتيجة بحكم كونها ثمرة وحاصل

(1) انظر: **آموزش فلسفه**، مصدر سابق، ج1، درس 13، ص 151 ـ 157.

قضيتين آخريين، إنما تكون علماً لنا إذا حصلنا على معرفة أكبر مما في المقدمتين ومنهما المقدمة الكبرى. وبعبارة أخرى، إنّ العلم بالنتيجة متوقّف على العلم بالكبرى، ومن جهة أخرى الكبرى بحكم كونها قضيّة كلية، إنما نستفيد منها علماً إذا علمنا بما هو أكثر من كل واحدة من جزئياتها.

والجواب الذي يذكره الأستاذ جوادي عن هذا الإيراد أن هذا الكلام غير تام؛ **أولاً**: لأنّ المستشكل استدل بالشكل الأول لإبطال الشكل الأول. بهذه الصيغة: «في الشكل الأول، دور. وكل دور باطل. إذاً الشكل الأول باطل.» أي إنّه يريد إثبات بطلان الشكل الأول بواسطة الكبرى التي تقول «كل دور باطل».

ثانياً: لا مجال للدور في الشكل الأول؛ لأنه إذا كان الاستدلال بالصغرى والكبرى من خلال اندراج الأصغر تحت الأكبر والكبرى مع الصغرى، فهذا دور، لكن إذا كانت الكبرى قضيّة مستغنية عن الصغرى، بحيث كانت علاقة المحمول والموضوع فيها [الكبرى] ضروريّة، ومن ثمّ يعرف اندراج الأصغر تحت الأوسط ومن خلاله اندراجه تحت الأكبر، وإن كانت الصغرى تحتاج إلى الكبرى وكان الأصغر مشمولاً لحكم الأكبر من خلال اندراجه تحته، لكن ليس هناك احتياج من جهة «الكبرى» إلى «الصغرى»، ولا من جهة «الأكبر» إلى «الأصغر».

وبناءً على ذلك، فالشكل الأول مصون من الدور وليس باطلاً، بل إنه بديهي الإنتاج. فإذا استفدنا من شكلٍ بديهي الإنتاج وكانت مواده بديهية أيضاً، فسيكون الاستدلال العقلي معلوماً بالذات ولا يتوقّف على شيء[1].

---

(1) **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 117 ـ 18.

الشبهة الثالثة وردّها

المورد الآخر من الإشكالات على حجيّة العقل: أنه إذا كان العقل حجة وحجيته ذاتية، فلماذا يخطئ العقل ويزلّ في بعض استدلالاته وتشخيصه، ويوقع الإنسان في مخالفة الواقع. فهذا يحكي عن عدم توفر العقل على الحجيّة الذاتية.

والجواب الذي يطرحه الأستاذ جوادي أنه **أولاً**: إذا راعى المستدل القواعد المنطقيّة في استدلاله؛ أي استفاد من مقدمات بديهية وكانت صورة الاستدلال صحيحة منطقياً، فلا شكّ أنّ استدلاله سيكون صحيحاً لا خطأ فيه.

يوجد دائماً طريق بين الأمور البديهية والأمور النظريّة، وهذا الطريق معصوم وهو ما نعبر عنه بالقواعد المنطقيّة. والطريق لا يخطئ إطلاقاً، لكنّ السائر إنما يصل إلى مقصوده إذا سار بشكل صحيح في الطريق، ولا يصل إلى مقصوده إذا سار منحرفاً عن الطريق[1]. فاعتبار العقل منفصل عن ملاحظات العاقل؛ لأنّ العقل والبرهان العقلي معصوم، لكن العاقل ليس بمعصوم[2].

ثانياً: لا بدّ من التفريق بين بحث التخطئة والتصويب وبحث الحجيّة وعدم الحجيّة. فمسألة التخطئة والتصويب هي أنّ القائلين بالتخطئة يعتقدون أن بعض الأفهام مطابقة للواقع وأفهام أخرى ليست مطابقة للواقع؛ أي إنّ بعض القضايا صادقة وبعض القضايا كاذبة، بعضها حق وبعضها باطل. وهذا التفصيل يدل على إمكانية خطأ العقل الإنسانيّ. وفي المقابل يرى القائلون بالتصويب أن كل الأفهام

---

(1) دين شناسي، مصدر سابق، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

صادقة ومطابقة للواقع، ولا شكّ في أنّ نظريّة التخطئة هي الصحيحة لا نظريّة التصويب.

لكن مسألة الحجيّة هي أنّ من أقام دليلاً عقلياً وتوصل إلى نتيجة وقطع بتلك النتيجة، فذلك القطع واليقين حجة له وعليه ويجب أن يعمل على أساسه. ومن الطبيعي أن ذلك إنما يصح إذا طوى الطريق المتعارف والمنهجي، وإلا لو تساهل عمداً في مقدمات الاستدلال وسار على غير هدى، فربما تعرض للعقاب.

بناءً على ذلك، فالتخطئة والتصويب يرتبطان بمقام المعرفة، أما الحجيّة فتتحقق من خلال اليقين وترتبط بمقام العمل. والحجيّة مطلقة (سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن). ولهذا فالإنسان القاطع يجب أن يعمل برأيه، وهو معذور[1].

نقد وتحليل

توجد هنا تأمّلات وملاحظات حول جواب الأستاذ جوادي عن هذا الإشكال:

فإشكال المستشكل هو كيف يكون العقل حجة، بينما يقع منه الخطأ والاشتباه في كثير من الحالات؛ والحال أنّ الحجة تطلق على ما كان معصوماً من أيّ اشتباه، كما في الأنبياء الذين يمثلون الحجة الظاهرة. ولهذا كان كل هذا الإصرار على عصمة الأنبياء وحفظهم من الانحراف والخطأ.

إن الجواب الأول للشيخ جوادي بأنّ العقل إذا راعى كل الضوابط والمعايير في استدلاله، فسوف لن يخطئ ولا يزيغ إطلاقاً. يبدو أن هذا الكلام لا يصلح جواباً عن السؤال المذكور؛ لأنّ

---

(1) **انتظار بشر از دين**، ص 118 ـ 119.

المستشكل يقول: نحن نبحث عن عقول البشر هذه، والعقول تزلّ بصورة طبيعيّة نظراً لقصورها وقلة إطلاعها، وبسبب تأثرها بالعوامل الخارجيّة والداخليّة بلا اختيار ولا وعي. وعليه كيف يبقى الاعتماد على العقول البشريّة وكيف يمكن الحكم بحجية تلك العقول القاصرة؟

أما ما ذكره الأستاذ جوادي من التمييز بين اعتبار العقل ومشاهداته، وأن العقل والبرهان معصومان، لكنّ العاقل ليس معصوماً، لا يمكن أن يحل الإشكال؛ لأنّه وكما تقدم فإنّ الإشكال على عصمة العقل أيضاً؛ لأنّه نظراً إلى كون العقل البشريّ لا يتمكن من الوصول إلى البرهان العقلي الصائب والصادق والسالم في الكثير من الموارد، لذا لا يمكن الحكم عليه بالعصمة والحفظ. فضلاً عن ذلك، إذا لم تكن للعاقل عصمة وحفظ ووُجِد احتمال الخطأ والانحراف في حقِّ كل عاقل، وقلنا إنّ العقل غير مستقل عن العاقل فما الفائدة من عصمة العقل؟

وقد كان الجواب الثاني للأستاذ جوادي بأنّا وإن قلنا بإمكان الخطأ في العقل فهذا لا ينافي الحجيّة؛ لأنّ الحجيّة ترتبط بباب العمل، أي إنّ الشخص يجب أن يلتزم بقطعه في مقام العمل على أيّ حال. وإذا ظهر خلاف الواقع فهو معذور. وبتعبير الأصوليين، فإنّ حجيّة العقل بمعنى المنجزية والمعذرية، يعني في حال الإصابة للواقع، تؤدي إلى تنجز الواقع، وفي حالة عدم الإصابة يؤدي إلى التعذير.

وهنا يعترف الأستاذ جوادي بصراحة بعدم عصمة العقل وإمكان خطإه، والظاهر أنّ هذا يعارض ما جاء في جوابه الأول من توفر العقل على العصمة من الخطأ، وعدّه العاقل غير معصوم. فضلاً عن ذلك فإنّه كان يصرُّ في الجواب الأول على إثبات حجيّة العقل من

خلال عصمته، أما في الجواب الثاني، فقد تغاضى عن ذلك الإصرار واعتبر الحجيّة غير إمكانية الخطأ.

ثانياً ـ والإشكال الأساسي هو أنّه ـ في هذا الكلام اشتبهت حجيّة العقل بحجية القطع. فالمنجزية والمعذرّية ـ كما قال الأصوليون ـ من آثار القطع؛ أي إنّ القطع إذا كان مطابقاً للواقع فهو منجزٌ، وإلا كان معذراً للمكلف، وهذا الأمر لا علاقة له بحجية العقل؛ لأنّ حجيّة العقل بوصفه حجة باطنة، مثل حجيّة الأنبياء بوصفهم حجية ظاهرة. وقطعاً فإن حجي الأنبياء لا تعني المنجزيّة والمعذريّة. والعجيب أن يقال هنا إنّ الحجيّة تتعلق بمقام العمل، بينما اعتبرت في ما سبق (في بحث حجيّة العقل) تتعلق بمقام النظر وأيضاً بمقام العمل، وقيل في تفسير الحجيّة أيضاً أنه يجب الاستناد إلى البرهان العقلي في مقام النظر ومقام العمل أيضاً.

الشبهة الرابعة وردّها

والإشكال الآخر الذي ذُكِر حول حجيّة العقل ـ في ما يخص إدراك حسن وقبح الأفعال طبعاً ـ هو أنّه إذا كان عقل البشر قادراً على إدراك الحسن والقبح، فيجب أن لا يقع اختلاف بين العقلاء وأصحاب الرأي في تشخيص حسن وقبح الأفعال؛ لأنّ الجميع يتمتّعون بنعمة العقل. بينما نعلم وجود كثير من حالات الاختلاف بين العقلاء وذوي الرأي في هذا الشأن.

والجواب الذي يذكره الأستاذ جوادي عن هذا الإشكال هو أنّ مجرد الاختلاف ليس دليلاً على عدم قدرة العقل على التشخيص؛ لأنه يوجد اختلاف في الرأي في كثير من القضايا غير البديهية ـ سواء في قضايا الحكمة النظريّة أو قضايا الحكمة العمليّة ـ حتى بلغ الخلاف إلى وجود المبدأ تعالى وصفاته. والاختلاف دليل على عدم بداهة المسألة، لا على عدم قدرة العقل على التشخيص أو عدم

حجيته. وكما إنّ العقل قادر على تشخيص مسائل الحكمة النظريّة، فهو كذلك قادر على تشخيص مسائل الحكمة العمليّة.

4 ـ العلاقة بين العقل والدين

يرى آية الله جوادي أن في تاريخ الفكر الإسلامي ثلاث طوائف في بحث العلاقة بين العقل والدين: الظاهريين، العقليين، العقليين الذين يقبلون النقل.

المقصود بالظاهريين هم الذين جعلوا همَّهم الجمود على ظواهر النصوص الدينيّة ـ حتى في الاعتقادات ـ وأدانوا ورفضوا بشدة كل تدبر وتعمق أو تفكّر عقلي في المفاهيم الدينيّة. ونتيجة هذا المنهج الفكري وجوب المنع من دخول أيّ معرفة جديدة وفكر حيّ إلى أجواء المعارف الدينيّة.

والمقصود بالعقليين هم الذين يعتقدون أنّ كل المعارف الدينيّة يمكن أن تدرك بالعقل؛ أي إنّ كل المعارف الدينيّة تقع في حيطة إدراك العقل.

والمقصود بالعقليين الذين يقبلون النقل، الذين يعتقدون بالتوافق بين العقل والشريعة (العقل والنقل) ويقولون: كما إنّ الوحي والشريعة مصدر للمعرفة الإنسانيّة، فالعقل يعدّ كذلك من مصادر المعرفة الإنسانيّة أيضاً، وكذلك يعتقدون أنّ العقل والوحي (الشريعة) كلاهما يحكيان عن حقيقة عينيّة وخارجيّة [واحدة]، ولهذا فإنهما متوافقان في ما يخبران عنه.

ويرى آية الله جوادي أنّ النظريّة الصحيحة هي هذه النظريّة الأخيرة. وعلى أساس تلك الرؤية فهو يعتقد أنّ التعبير الشائع «عقل ودين» غير مقبول ولا محبّذ؛ لأنّ الدين مجموعة من المعارف

العقليّة والنقلية لا أنّ الدين يقابل العقل. وبتعبير آخر، فإن الدين يجب أن يثبت بالعقل. وبناء عليه، من المناسب استعمال تعبير «العقل والنقل» بدلاً من التعبير الشائع «العقل والدين».

وعلى هذا الأساس يقول: لما كان البرهان العقلي حجة الله، وهو كالدليل النقلي المعتبر، من الإلهامات الإلٰهيّة التي تجلت في ظرف الفكر البشري، فمن يتجه إلى النصوص النقلية المقدّسة برأسمال عقلي ويستنبط منها مطلباً، كان كمن أوضح معنى آية قرآنية بمساعدة آية أخرى أو من استعان برواية ليفهم معنى آية قرآنية. ولهذا السبب، لا شيء من هذه الأمور أجنبي عن النص النقلي.

وتوضيحه: أنّ البرهان العقلي مقدّم على النقل في أصول الدين؛ لأنّ العقل في قسم الحكمة النظريّة يقول: المجتمع البشريّ بحاجة إلى الوحي والدين، وهذا الدين ينزل من خلال الملَك على إنسان كامل (النبي). ويقول أيضاً في الحكمة العمليّة: إنّ معارضة دين النبي ومحاربته، ومنعه من نشر تعاليمه، وحرمان الناس من فيضه أو قتله كل ذلك قبيح، ويحكم العقل بحماية النبي وطاعته وإيجاد التسهيلات لنشر دينه، حسن. بناء على ذلك، فإنّ العقل يحكم في قسم الحكمة النظريّة بضرورة بعثة الأنبياء، ويحكم في قسم الحكمة العمليّة بأن نشر تعاليم النبي حسن ومعارضة انتشار تعاليمه قبيح.

والعقل في مجال الدين صنو للنقل في الحكم، والعقل والنقل يؤيد أحدهما الآخر؛ يعني كما إنّ الدليلين العقليين يتعاضدان في البحث العقلي، وكذا الدليلين النقليين يساند أحدهما الآخر في القضايا النقلية، أيضاً يعدّ الدليل العقلي والدليل النقلي مساندين ومعاضدين أحدهما للآخر في الأبحاث الدينيّة.

يأتي العقل في بعض الموارد بعد النقل، مثلاً إذا لم يجد العقل بسعيه حكم شيء معيّن، ولم يعثر على دليل نقلي معتبر أيضاً وكان

كما يصطلح من موارد «ما لا نص فيه»، فهنا يحكم العقل أحياناً بالبراءة، وأحياناً بالاحتياط، وأخرى بالتخيير ورابعة بنفي الحرج والضرر. وكنموذج يقول العقل أحياناً: إنّ «العقاب بلا بيان» قبيح،وعندما تكون ذمة الإنسان مشغولة، واشتغال الذمة يستدعي براءة ذمته، يحكم بالاحتياط. وبعبارة أخرى، إذا لم يُفْتِ النقل، فإنّ يدَ العقل مفتوحة[1].

ويشير آية الله جوادي في موضع آخر إلى أربع نظريات حول علاقة العقل والدين، ويختار النظريّة الرابعة من بين تلك النظريات ويعتبر النظريات الثلاث الأخرى باطلة وغير صحيحة.

النظريّة الأولى: نظريّة الملحدين الذين ينظرون إلى الوحي على أنّه وهم الإنسان وخياله، ولا يقولون له بأي أصالة كي يقارنوه بالعقل. وهذه الطائفة في الحقيقة ينكرون العلاقة بين العقل والوحي. ويرى الأستاذ جوادي أنّ الآية 39 من سورة الأنفال[2] والآية 91 من سورة هود[3] تشير إلى هذه الطائفة.

النظريّة الثانية: نظريّة الذين لا ينكرون القيمة المعرفية للوحي والمعرفة الدينيّة، لكن العقل المتأثّر بالأهواء يرى نفسه معياراً للوحي ويقيس الوحي به. فهؤلاء يقبلون ما وسعه فهم وإدراك عقولهم ممزوجاً بالوهم والهوى ولا يقبلون غيره. وهذه الطائفة في الحقيقة جعلوا النفع والضرر الشخصي معياراً للالتزام بالشريعة بدلاً من

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **دين شناسي**، ص 125 ـ 132.

(2) ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾.

(3) ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾.

العقل الخالص. ويرى الأستاذ جوادي أنّ الآيات 78 من سورة البقرة[1] و48 ـ 49 من سورة النور[2] تشير إلى هذه الطائفة.

الطائفة الثالثة: نظريّة الذين اتخذوا مسلكاً تفريطياً في مقابل إفراط الطائفة الثانية. وهؤلاء يعتقدون أنّ العقل مفتاح الشريعة، بمعنى أنّ العقل مفتاح يفتح أمامنا أبواب الشريعة، وبعد فتحه كان أشبه بالرِّجل الآلية تصطحب إلى حين دخول الغرفة وتخلع عند الدخول. فالإنسان إذا فتح الباب، يترك المفتاح في الباب ثم يدخل وليس للمفتاح أي دور في الانتفاع من أمتعة المخزن.

فعلى ضوء هذا الرأي، يتوصل الإنسان بوساطة العقل إلى وجود الله وحاجة الإنسان إلى الدين والشريعة الإلٰهيّة، وأيضاً الحاجة إلى المعجزة لتمييز النبي من المتنبي وبالتالي إلى وجود النبي، لكن بعد معرفة النبي يضع كل المبادئ والمباني العقليّة جانباً ويكتفي بما بلغه من قبل النبي.

يرى الأستاذ جوادي أن هذه الطائفة غفلوا عن دور العقل في تمييز الوحي؛ لأنّ كلام المعصومين (ع) كما يشتمل على مقيدات ومخصصات لفظية متصلة ومنفصلة ـ بدونها لا يمكن التمسك بالإطلاقات والعمومات المنقولة ـ كذلك فيه مقيدات ومخصصات لبيّة متصلة ومنفصلة لحاظها ضروريٌّ في فهم كلام المعصومين (ع). والمراد بالمخصصات اللبية المتصلة البديهيات العقليّة، والمراد بالمخصصات اللبية المنفصلة النظريات المتقنة المبرهنة والتي لا تبدو للذهن عند مواجهة الحديث إنما تحتاج إلى فحص علمي.

---

(1) ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

(2) ﴿وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾.

فضلاً عن ذلك، فإنّ تشخيص الظنون الشرعيّة المعتبرة وتمييز مصاديقها، كلها من جملة الأمور ـ التي بعد إثبات أصل الوحي ـ تحتاج إلى الاستعانة بالعقل واحترام قواعده وقوانينه العامة.

النظريّة الرابعة: نظريّة الذين يعتقدون أنّ العقل معيارٌ في بعض المعارف الدينيّة، وفي بعضها الأخرى مصباح، وفي ثالثة مفتاح.

يقول الأستاذ جوادي في توضيح هذه النظريّة: إنّ العقل معيار وميزان بالنسبة إلى بعض الأصول والمبادئ العقليّة والأحكام المترتبة على تلك المباني. ولا شكّ هنا أنّ العقل وإن كان ميزاناً ومعياراً، لكن ليس في الوحي ما يخالفه؛ لأنّ الإنسان يثبت ضرورة الوحي والشريعة بالاستعانة بهذه القواعد والأصول.

ويقول في توضيح لكون العقل مصباحاً: إنّ العقل في خصوص الحقائق والتوجهات الفرعية للشريعة، كمثل المصباح الذي يهدي الإنسان إلى نبع الرسالة الخالد ومعين الشريعة الذي لا ينضب. لقد أوجبت حجيّة العقل في استنباط أحكام الشريعة أن يذكره الإمامية بوصفه المصدر الفقهي الرابع بالإضافة إلى المصادر الثلاثة الفقهية الأخرى (الكتاب والسنة والاجماع).

المستقلات العقليّة وغير المستقلات من قبيل ما يطرح في مسألة الحسن والقبح العقليين أو ما يذكر بالاستناد إلى القواعد العقليّة في جواز أو عدم جواز اجتماع الأمر والنهي، وأيضاً الأصول والمبادئ التي توجد بشكل مخصصات لبيّة متصلة أو منفصلة عند الاستفادة من الظواهر النقلية ونظائرها، كلها من حالات حضور المبادئ العقليّة في استنباط المسائل الدينيّة.

وفي توضيحه لكون العقل مفتاحاً في الشريعة يقول: بعد أن أنجز العقل مهمته في معرفة القوانين والمقررات بوصفه مصباحاً وأظهر أحكام الشريعة في أفق وجوده بصورة مفاهيم عامة مجرّدة وثابتة، فبعد ذلك ليس له الحق في التدخّل في ميدان الشرع. فهو

بهذا المقدار من البضاعة - رغم معرفة أحكام الشريعة - لا يمكنه إطلاقاً التفحص حول أسرار تلك الأحكام؛ لأنّ تلك الأسرار تتعلق بعالم الغيب وهي خارجة عن متناول الاستنباط العقل الذي لا يفقه إلا عمومات عن عالم الغيب[1].

وفي ردّ الأستاذ جوادي آملي على نظريّة الذين يقولون إنّ العقل المصطلح في الآيات والروايات هو العقل العملي وليس العقل النظري والاستدلالي، ويرتبون عليه أنه لا يوجد تصريح ولا تأكيد على اعتبار العقل النظري في الشريعة، يقول: إنّ العقل الفلسفي بمعنى استنتاج القضايا النظريّة من البديهيات قد استفيد منه كثيراً في النصوص الدينيّة النقلية؛ لأنّ القرآن والروايات احترمت العقل بأساليب مختلفة وأقامت البرهان العقلي والفلسفي على التعاليم الدينيّة. وقد اقترنت الموارد التي جاء فيها برهان عقلي أحياناً بلفظ العقل والتعقل وأمثالها ولم تقترن أحياناً.

وبعد أن يذكر آية الله جوادي الآيات والروايات التي اشتملت على الاستدلالات الفلسفيّة[2]، يشير إلى قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾[3] ويقول: من الظاهر أنّ الحكمة والتي هي غير الجدال والموعظة، هي الحكمة بالاصطلاح الفلسفي؛ لأنّ الحكمة مقدمات بيِّنة تتولى توضيح الحقائق النظريّة، وبتعبير آخر هي البرهان العقلي المتداول في الفلسفة. وشاهد هذا الأمر أنّ الحكمة وردت في تلك الآية في

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت**، ص 186 ـ 194.

(2) مثل: سورة الطور: الآية 35؛ سورة الأنبياء: الآية 22؛ سورة البقرة: الآية 258؛ وانظر أيضاً: **نهج البلاغة**، الخطبة 185 والخطبة 186.

(3) سورة النحل: الآية 125.

مقابل الموعظة والجدال[1].

وفي رد الأستاذ جوادي على مقالة الذين يستندون إلى الآية: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[2] والآية: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[3] في الذهاب إلى منع الاستفهام، ومن هذا الباب يحكمون بغلق طريق العقل في فهم المفاهيم والتعاليم الدينيّة ويعتبرون أي سؤال بدعة، يقول: نظراً إلى عدم إمكان إنكار دور السؤال والجواب في تطوّر العلم، إذ ينتج عن السؤال والأجوبة العلميّة وليدٌ مباركٌ هو المعرفة، وستضمن حياة العلم وتطوّره في ضوء السؤال والجواب، ولا شكّ في أنّ الإسلام وهو دين العلم والعقل لا يمنع من طرح أسئلة علميّة كهذه بل يشجع عليها.

ويستفاد من القرآن أنّ السؤال في القرآن على أقسام: فتارة يكون السؤال بمعنى الطلب من الله أو من أوليائه. وهذا السنخ من السؤال ليس ممنوعاً بل هناك تشجيع عليه، فقد كرر الله تعالى الأمر لعباده: ﴿وَسْئَلُوا ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾[4] أو قوله تعالى ﴿يَسْئَلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[5].

وأحياناً يكون السؤال بمعنى السؤال الاستفهامي الذي يقصد منه فهم مطلب علمي. ويشجع القرآن أيضاً على هذا النوع من السؤال، ففي الآية: ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وَأَنزَلْنَآ﴾[6] يأمر الله

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت**، ص 156 ـ 160.

(2) سورة الأنبياء: الآية 23.

(3) سورة يوسف: الآية 40.

(4) سورة النساء: الآية 32.

(5) سورة الرحمن: الآية 29.

(6) سورة النحل: الآية 43.

تعالى الجميع بسؤال أهل العلم عما يجهلونه. وهذا النوع من السؤال ليس ممنوعاً في كافة القضايا الدينيّة حتى في الاعتقادات، من قبيل إثبات الواجب تعالى وصفاته أو الوحي والنبوة. يقول القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[1].

وأحياناً يكون السؤال بمعنى الاعتراض والاستجواب. وهذا النوع من السؤال ممنوع في حق الله سبحانه والسؤال المنهي عنه في بعض الآيات[2] هو هذا النوع من السؤال.

ويرى الأستاذ جوادي أنّ بعض الاسئلة غير معقولة في حق الله تعالى ولا موضع لها؛ من قبيل السؤال عن الله ممّا خلق؟ ما هي مادته وما هي صورته؟ وما هي علته الفاعلية وعلته الغائية؟ أو أنه لماذا فعل كذا؟ وفي تبريره لممنوعية هكذا أسئلة، يقول: «سر المنع عن هكذا أسئلة أنها بلا معنى، ولا بدّ أن تساق المسائل بتصور صحيح عن الله».

ويقول حول المنع من السؤال عن العلة الغائية لأفعال الله تعالى: «هو كمال محض، والكمال المحض بذاته هدف للأشياء الأخرى، أما هو فسوف لن يكون هدفاً».

وعن أفعال الله تعالى يقول: «إنما يُسأل عن أفعال الذين يعملون في إطار قانوني معيّن، أمّا بالنسبة لله تعالى فهو واضع القانون ولا يعمل على أساس قانون موضوع من قبل لكي يُسأل عن فعله؛ لأنّ القانون الموجود فعل الله ومخلوق له وإذا كان معدوماً فلا يمكن أن يصبح معياراً وميزاناً.

---

(1) سورة البقرة: الآية 186.

(2) مثل: سورة الأنبياء: الآية 23.

يبدو أن هنا تهافتاً يلحظ في كلام الأستاذ جوادي؛ لأنه من جهة يرى أنّ الآية ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[1] تدل على المنع من الاستجواب والسؤال الاعتراضي على أفعال الله لا السؤال الاستفهامي. وبعبارة أخرى: إنّه يرى جواز السؤال الاستفهامي عن أفعال الله. ومن جهة أخرى، يظن أنّ السؤال عن أفعال الله غير جائز ولا معقول؛ لأنّ أفعاله ليست وفقاً لقانون معيّن والسؤال عن فعله تعالى بمعنى التحديد له في إطار قوانين معيّنة.

فضلاً عن ذلك، فإن هذه النظريّة لا تنسجم على الظاهر مع الآيات القرآنية التي تعلل أفعال الله التكوينية والتشريعية بالأغراض والمصالح وتجيب عن أسئلة الناس حول أفعاله تعالى بمعايير عقلانيّة.

وهكذا حول فقدان العلة الغائية في أفعال الله، بدليل كونه كمالاً مطلقاً، فلا بدّ أنّ يُلحظ هذا التوضيح وهو أن كمال الله المطلق، ليس دليلاً على عدم العلة الغائية لأفعاله؛ لأنه وكما ثبت في الفلسفة فإنه لا يوجد فعل في العالم ـ ولا سيما أفعال الفواعل الشعورية ـ بدون غرض وعلة غائية. والفاعل ذو الشعور والمختار ـ قطعاً ـ لا يقوم بفعل بدون غرض. نعم، العلة الغائية لأفعال الله هي ذاته لا شيء آخر. وبتعبير آخر، كما أشار العلّامة الطباطبائي في الميزان إلى ذلك، فإن العلة الغائية في أفعال الله هو كمال موجود لا كمال مفقود. وبتعبير بعض الأعلام، الحب الإلهي الذاتي لذاته يستلزم حباً تبعياً لآثار ذاته، وهذا الحب هو منشأ أفعال الله التكوينية والتشريعية.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 23.

تدخّل العقل في الجزئيات

النقطة الأخرى التي يطرحها الأستاذ جوادي في بحث العقل والدين هي أن توافق العقل والدين لا يعني أنّ العقل كافٍ لمعرفة كل المسائل الكلية والجزئية في الدين. فإنّ هذا أمر يعني استغناء البشر عن الوحي والدين والشريعة. بل لا يمكن إثبات المسائل الجزئية للدين بالعقل؛ لأنّ الجزئيات ـ سواء كانت جزئيات الطبيعة أو جزئيات الشريعة ـ لا تدخل في حيطة البرهان.

وبتعبير آخر، فإن الجزئيات ليست في متناول البرهان العقلي، وما لا يكون في متناول العقل ليس له تعليل وتبرير عقلاني. والعقل ـ طبعاً ـ يمكنه التوصل إلى الكليات ومنها أصل حاجة البشر إلى الدين والوحي الإلٰهيّ، ويدرك أيضاً أنه لا يمكنه أن يصل إلى الجزئيات.

وعلى هذا الأساس، يبرر آية الله جوادي عجز العقل البشريّ عن تعليل بعض الجزئيات الدينيّة، مثل الأحكام الجزائيّة للإسلام من قبيل القصاص، الإعدام، الرجم، والأحكام العبادية في الشريعة مثل عدد ركعات الفرائض والنوافل اليومية والجهر والإخفات في الصلوات وبعض المحرمات والمباحات.

نقد وتحليل

يبدو في ما يخص النقطة التي ذُكِرت، بالرغم من أنّ العقل لا يمكنه ادعاء معرفة فلسفة كل الأحكام الدينيّة، إلا أنّ هذا التبرير ـ بأن العقل لا يمكنه إقامة البرهان في الجزئيات، والجزئيات لا تقبل البرهان ـ لا يخلو من خدشة؛ لأنّه، **أولاً**: وفقاً لهذا الكلام، فإن معرفة فلسفة الحكم بمعنى جريان العقل والبرهان العقلي في

الجزئيات وهو على الفرض غير ممكن. وعلى هذا الأساس، فالعقل سوف لن يستطيع الاطلاع حتى على فلسفة حكم واحد أيضاً، بينما نعرف أنّ العقل يمكنه في كثير من الحالات التوصل إلى ملاكات الحكم الشرعي ليثبت حقانية الأحكام الشرعيّة في تلك الحالات. فمثلاً يمكن للعقل إدراك فلسفة حرمة الخمر والقمار وعبادة الأصنام، والزنا والغيبة والتهمة والافتراء، والربا والرشوة ووجوب الصلاة والصيام والخمس والزكاة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداء الأمانة وأيضاً جواز النكاح والطلاق، وتعدد الزوجات والمتعة والحكم بالملكيّة الشخصيّة، والإرث ودفع نفقة المرأة على زوجها وغيرها من الأحكام.

ثانياً: إنّ توصل العقل إلى فلسفة الأحكام ليست بمعنى جريان البرهان العقلي في الجزئيات؛ لأنّ الكلام عن فعل المكلف بنحو كلّيّ لا بنحو جزئي. فمثلاً الكلام عن وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الغيبة والكذب، والخمر وشرب الخمر بنحو كلي.

ثالثاً: الظاهر أن كلامه هنا يخالف ما قال في مواضع أخرى مثلاً قوله في موضع آخر: إنّ العقل يدرك بعض الأمور بالاستقلال، ويشخص أيضاً ترتب الثواب والعقاب واستحقاق الجنّة والنار بسبب فهم الارتباط بينها[1].

ويقول في موضع آخر: إنّ العقل يحكم في كثير من الحالات مستقلاً بحرمة أو وجوب شيئ ما، مثلاً يقول العقل: إنّ نفس ومال الغير واجب. وإذا وجد في ذلك المورد دليلاً نقلياً، فهو مؤيد لحكم

(1) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت**، ص 146.

العقل... أو يقول العقل: إنّ الوفاء بالعهد واجب، وخيانة الأمانة حرام، ورعاية حق المظلوم واجب و...[1].

رابعاً: وكما قال بعض الأعلام، أصل عدم جريان البرهان في الجزئيات محل كلام وخدشة[2] ما لا يسع المجال ذكره.

---

(1) **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 100.

(2) انظر: مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص 6.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

* نهج البلاغة

1. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، 1403 ق.
2. ــــــــ، **الرسالة الأضحوية**، القاهرة، طبعة سليمان دنيا، 1949 م.
3. ــــــــ، **النجاة**، طهران، منشورات جامعة طهران، 1364 ش.
4. الخميني، روح الله، **الطلب والإرادة**، طهران: مركز انتشارات علمي وفرهنكي، 1362.
5. جوادي الآملي، عبد الله، **انتظار بشر از دين**، الطبعة الثانية، [لا مكان]: مركز نشر اسراء، 1382 ش.
6. ــــــــ، **دين شناسي**، الطبعة الثانية، [لا مكان]: مركز نشر إسراء، 1382 ش.

7. ـــــــ، **رحيق مختوم**، مركز نشر إسراء، 1376ش.
8. ـــــــ، شريعت در آينه معرفت، الطبعة الثانية، [لا مكان]: مركز فرهنكي رجاء، 1373ش.
9. السبحاني، جعفر، **الملل والنحل**، الطبعة الرابعة، [لا مكان]: مؤسّسة النشر الأسلامي، 1416ق.
10. الصدوق، **التوحيد**، دار المعرفة، تصحيح وتعليق سيّد هاشم الحسيني، [لا مكان]: ، [لا تاريخ]
11. الطباطبائي، سيّد محمد حسين، **إسلام واجتماع**، [لا مكان]: جهان آرا ء، [لا تاريخ].
12. ـــــــ، **شيعة در إسلام** (الشيعة في الإسلام)، الطبعة الثانية عشر، [لا مكان] انتشارات اسلامي، 1376.
13. ـــــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة الخامسة، [لا مكان]: دار الكتب الأسلامية، 1374ش.
14. ـــــــ، **قرآن در إسلام** (القرآن في الإسلام)، الطبعة الثانية، [لا مكان]، دار الكتب الأسلامية، 1353ش.
15. ـــــــ، **نهاية الحكمة**، [لا مكان]: مؤسّسة نشر الأسلامي، [لا تاريخ].
16. العلامه الحلى، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، [لا مكان]: مكتبة المصطفوي، [لا تاريخ]
17. قمي، علي بن إبراهيم، **تفسير القمي**، [لا مكان]: 1387ق.
18. مجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسّسة الوفاء، 1403ق.
19. محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، الطبعة الثانية، [لا مكان]: [لا ناشر]، 1376 ش.

20. مصباح اليزدي، محمد تقي، **آموزش فلسفة** (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، سازمان تبليغات اسلامي (مكتب الاعلام الإسلامي)، 1365 ش.

21. ـــــــ، **تعليقة على نهاية الحكمة**، قم؛ مؤسّسة در راه حق (في طريق الحق)، 1405 ق.

22. ـــــــ، **چكيده أى از انديشه هاي بنيادين اسلامي**، قم: مؤسّسة آمووشي وپژوهشي إمام خميني (ره)، 1380 ش.

23. ـــــــ، **خود شناسى براى خود سازى**، الطبعة الرابعة، قم: مؤسّسة آموزشي وبزوهشي إمام خميني (ره)، 1380.ش

24. ـــــــ، **آموزش عقايد** (دروس في العقيدة الإسلامية)، الطبعة الثالثة عشر، قم سازمان تبليغات اسلامي (مكتب الاعلام الإسلامي)، 1374.

25. ـــــــ، **معارف القرآن**، قم: منشورات مؤسّسة در راه حق (في طريق الحق)، 1373 ش.

26. مطهري، مرتضي، **آشنايى با علوم اسلامى**، الطبعة السادسة، طهران، انتشارات صدرا، 1368.

27. ـــــــ، **آشنايى با قرآن**، الطبعة الثانية عشر، طهران، انتشارات صدرا، 1376.

28. ـــــــ، **إسلام ومقتضيات زمان**، طهران، انتشارات صدرا، 1377،

29. ـــــــ، إمامت **ورهبري**، الطبعة العشرون، طهران، انتشارات صدرا، 1376.

30. ـــــــ، **بيست كفتار**، الطبعة الثالثة عشر، طهران، انتشارات صدرا، 1376.

31. ـــــــــ، **تعليم وتربيت**، الطبعة التاسعة والعسشرون، طهران، انتشارات صدرا، 1376.
32. ـــــــــ، **مجموعة آثار**، الطبعة التاسعة، طهران، انتشارات صدرا، 1380.
33. ـــــــــ، **مسألة ربا ضميمه بيمه**، الطبعة الثامنة، طهران، انتشارات صدرا، 1376.
34. ـــــــــ، مقدمة أى برجهان بينى اسلامى، الطبعة السادسة، طهران، انتشارات صدرا، 1372.
35. ـــــــــ، نظام اقتصادي اسلام، الطبعة الثامنة، طهران، انتشارات صدرا، 1378.
36. ـــــــــ، **ولاء ها ولايت ها**، الطبعة السادسة، طهران، انتشارات صدرا، 1370.
37. مظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، الطبعة الثانية، طهران، المعارف الأسلامية، 1386ق.
38. ملّا صدرا، **الأسفار الأربعة** (الحكمة المتعالية)، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981 م.
39. ـــــــــ، **شرح أصول الكافي**، طهران: مكتبة المحمودي، 1391ق.
40. ـــــــــ، **الشواهد الربوبيّة**، الطيعة الثانية، مركز نشر دانشكاهي، 1360 ش.
41. ـــــــــ، **العرشية**، [بلا مكان]، منشورات مولى، 1361 ش.
42. ياد نامه (الكتاب التذكاري) استاد شهيد مطهري، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، 1360 ش.

يعدّ البحث في العلاقة بين العقل والدين من الأبحاث المهمة في علم الكلام الجديد. وغير خافٍ على أحدٍ ما لهذا البحث من أهمية. وقد كان مثار جدل منذ زمنٍ بعيدٍ بين المتكلمين سواء في ذلك العالم الإسلامي أو العالم المسيحي. والبحث هو عن طبيعة العلاقة بين الطرفين؟ وهل هي علاقة تضادٍ أو تلاؤم وانسجام؟والمقصود من العقل هنا تلك القوة التي تميّز بين الحق والباطل والخير والشر. فقد أودع الخالق تبارك وتعالى في الإنسان قوّة تعرف الحق من الباطل في القضايا النظريّة وتدرك الخير من الشر والمنافع من المضارّ في القضايا العمليّة... ومتعلق الإدراك، تارة هو الوجود والعدم وهو ما يُصطلح عليها بـ"الحكمة النظرية"، وتارة إدراك "ما ينبغي فعله وما لا ينبغي"، وهو ما يُسمّى بـ"الحكمة العملية"... ويمكن ملاحظة أهميّة العقل ومنزلته والعلاقة بينه وبين الدين في كثير من آيات القرآن... من خلال الحضّ على التعقل والتفكر وطلب العلم. وسنبحث في هذا الكتاب العلاقة بين العقل والدين من وجهة نظر بعض الفلاسفة الإسلاميين، وبالخصوص صدر المتألهين الشيرازي، العلامة الطباطبائي، الشيخ مرتضى مطهري، الشيخ مصباح اليزدي والشيخ جوادي الآملي. والجامع بين هؤلاء الأعلام هو انتماؤهم إلى مدرسة الحكمة المتعالية...

المؤلّف من المقدّمة

Reconciliation Between Religion And Reason In Transcendent Wisdom School

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي ورلد – بناية ماميا – ط٥
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com